



عدد اوراقه ١٥

١٨٩ يا ...

سه

سلدم كنسه


KÖPRÜLÜ KÜT.
834



قال افلاطون الحکیم [illegible] هدف والحوادث [illegible]
والانسان [illegible] کرة والله هو الرامی فاین المفر
والافلاک قسی

یک چند فراز غنچه خوش می آید [illegible]
[illegible]

[illegible]

مجال دلم [illegible] از غم بستنش
بادی [illegible] طاقت [illegible]
[illegible]
[illegible]

بسم الله
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

للشيخ الرئيس ابي علي

اسمع جميع وصيتي واعمل بها فالطب مجموع بنظم كلام

قدم على طب المريض عناية في حفظ صحته مدى الايام

بالشبه تحفظ صحة موجودة والضد فيه شفا كل سقام

لا تكثرن من الجماع فانه ماء الحيوة يراق في الارحام

واجعل طعامك كل يوم مرة واحذر طعاما قبل هضم طعام

لا تحقر المرض اليسير فانه كالنار تصبح وهي ذات ضرام

لا تهجرن القيء واهجر كلما كيموسه سبب الى الاسقام

لا تشربن عقيب اكل داءما او تاكلن عقيب شرب مدام

ان الحمى غوث الطبيعة منقذ شاف من الامراض والاسقام

والقيء يقطع والفصاد كلاهما بهما وليس يسوغ كل فصام

واذا الطبيعة اتقت لجلنا فنقا ذاك الجسم بالحمام

اياك تلزم اكل شيء واحد فيقود نفسك للردى بزمام

فالطب جملته اذا حققته عقد وحل طبيعة الاجسام

ولفعل تبديل المزاج فضيلة تشفي المراض بها وبالاوهام

... على افضل ... واكمل الصلوات ... العلماء ... اعظم ...

... ما اعطي لا ... العبودية ... ادرك ...

... ولم يدرك ... وبالله على ... سلم

... افلاطون ...





كتاب تلخيص المحصل



٨٧٤

في شرح المحصل في علم الكلام

من تصانيف المولى المعظم والعالم المكرم

افضل العلماء المحققين واكمل الحكماء المدققين محيي علوم الاولين

ومتمم علوم الآخرين علامة العالم خلاصة بني آدم

نصير الحق والدين برهان الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

اطال الله تعالى بقاه وادام في درج المعالي ارتقاه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود اليه على وجوب وجوده وافاضته اياه متصفا بما امكن من الكمال على كمال قدرته وجوده واتقان خلق كل موجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا على وحدانيته وبرائته عن الخلل والنقصان بحسب الامكان على تعالي كبريائه عن ذاته وصفته والصلوة على نبيه المبعوث للهداية المنقذ لمتابعيه عن الغواية وعلى آله الهادين وعترته المهديين واصحابه المهتدين سلام الله عليهم اجمعين وبعد فان اساس العلوم الدينية علم اصول الدين الذي يحوم مسائله حول اليقين ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كاصول الفقه وفروعه فان الشروع في جميعها محتاج الى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها وان كان مقلدا لاصولها كبان على غير اساس واذا سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة او برهان ولاهل هذا الزمان لما انصرفت هممهم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت بهم الاقدام عن سواء الطريق بحيث لا يوجد راغب في العلم ولا خاطب للفضيلة وصارت الطباع كانها مجبولة على الجهل والرذيلة اللهم الا بقية يرمقون فيما يرمونه ومنية دائم في ليلة ظلماء ويتخبطون فيما يتحرون خبط عشواء ولم يبق من الكتب التي يتداولونها من علم الاصول عنان ولا خبر ولا من مهمات القواعد الحقيقية عين ولا اثر سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه وبيانه غير موصل الى دعواه وهم يحسبون انه في ذلك العلم كاف وعن امراض الجهل والتقليد شاف والحق فيه ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى والمعتمد عليه في اصابة اليقين بطائل لا يحظى بل يجعل طالب الحق بتطويله كعطشان يصل الى السراب ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب اردت ان اكشف القناع عن وجوه ابكار مخدراته وابين اخلاله في مكامن شبهاته



واداء على غثه وسمينه واتبين ما يجب ان يبحث عنه في شكه ويقينه وان كان قد اجتهد قوم من الافاضل في ايضاحه وشرحه وقوم في نقض قواعده وجرحه ولم يجر اكثرهم على قاعدة الانصاف ولم يخل ما اتى به عن الميل والاعتساف وسميت الكتاب بتلخيص المحصل وانتخبته بعد ان تم ويحصل عالي مجلس المولى المعظم الصاحب الاعظم العالم العادل المنصف الكامل علاء الحق والدين بهاء الاسلام والمسلمين ملك الوزراء والعالمين صاحب ديوان الممالك دستور الشرق والغرب عطا ملك بن الصاحب السعيد بهاء الدولة والدين محمد اعز الله انصاره وضاعف اقتداره اذ هو في هذا العصر بحمد الله معتن بالامور الدينية لا غير موفر لاحكام معالمها كل حين منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقية متخصص باقتناء الخيرات الاخروية فان لاحظه بعين الرضا فذلك هو المبتغى والى الله الرجعى والعاقبة لمن اتقى ولا شرع فيما انا بصدده واورد عبارته اولا ثم اشتغل او لا بحل عقده



قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتعالي بجلال احديته عن مشابهة الاعراض والجواهر المتقدس بعلو صمديته عن مناسبة الاوهام والخواطر المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الاحداق والنواظر المستغني بكمال قدرته عن معاضدة الاشباه والنظائر الذي لا يعزب عن علمه شيء من مستودعات السرائر ومكنونات الضمائر العظيم الذي غرقت في مطالع انوار كبريائه انظار الاوائل وافكار الاواخر والصلوة على محمد المبعوث الى الاصاغر والاكابر والشفيع المشفع في الصغائر والكبائر وعلى آله واصحابه وسلم تسليما اما بعد فقد التمس مني جمع من افاضل العلماء واماثل الكبراء ان اصنف لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على احكام الاصول والقواعد دون التفاريع والزوائد فصنفت لهم هذا المختصر وسألت الله تعالى ان يعصمني من الغواية في الرواية ويبعدني عن الاعانة على الابانة انه خير موفق ومعين

علم الكلام مرتب على اركان الركن الاول في المقدمات وهي ثلث
المقدمة الاولى في العلوم الاولية اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبرها من حيث
هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالاثبات وهو التصور او نحكم عليها بنفي
او اثبات وهو التصديق **اقول** خالف المصنف جمهور الحكماء في التصديق
فانه عنده ادراك مع الحكم كما ان التصور ادراك لا مع الحكم وعندهم ان
التصديق هو الحكم وحده من غير ان يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل
والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك
والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب والى ما
لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتمني
وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم وضمير هو في لفظ المصنف في قوله وهو التصديق
يرجع الى مصدر ادركنا كما هو في لفظه وهو التصور ولا يجوز ان يرجع الى
مصدر نحكم في قوله او نحكم عليها لان ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده
قال التوابع التصورات وعدها انها منها غير مكتسب لوجهين
اقول هذه الصيغة توهم جزئية الحكم ومراده كليته مثل ما تقتضي
دخول حرف السلب على النكرة **قال** الاول ان المطلوب ان لم يكن
مشعورا به استحال طلبه لان ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له وان
كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل هو مشعور
به من وجه دون وجه قلنا فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به
والاول لا يمكن طلبه لحصوله والثاني لا يمكن لكونه غير مشعور به مطلقا **اقول**
في هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس هو احد الوجهين المتغايرين
بل هو الشيء الذي له وجهان وذلك الشيء ليس مشعورا به مطلقا وليس غير مشعور
مطلقا بل هو قسم ثالث وسيصرح هو ايضا بذلك في تقسيم المحدثات في
مسئلة ان المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه عند قوله

الوجهان مجتمعا في شيء ثالث ولم يقم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل
انما بين امتناع القسمين الاولين فقط **قال** الثاني ان تعريف الماهية اما
ان يكون بنفسها او بما هو داخل فيها او بما هو خارج عنها او بما يتركب من الاخيرين اما
تعريفها بنفسها فمحال لان المعرف معلوم قبل المعرف فلو عرفناها بنفسها لزم تقدم
العلم بها على العلم بها وهو محال واما تعريفها بالامور الداخلة فيها فمحال لان
تعريفها اما ان يكون بمجموع تلك الامور وهو باطل لانه نفس ذلك المجموع فمعرفها
بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال **اقول** قوله ان مجموع اجزاء الماهية
هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاجزاء التي كل
واحد منها متقدم على شيء متاخر عنها يمتنع ان يكون نفس المتاخر ويجوز ان تصير
عند الاجتماع ماهية هي المتاخرة فيحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس
وبالفصل وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي
اجزاؤه وبها يحصل العلم به **قال** او ببعض اجزائها وهو محال لان
تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف اجزائها **اقول** لو قال
تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة اجزائها لكان اصوب اذ من
الجائز ان يكون الاجزاء غير محتاجة الى التعريف **قال** ولو كان جزء
من الماهية معرفا لجميع اجزاء الماهية فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو محال
اقول هذا دعوى غير صحيح لم يقم عليه حجة فان من الجائز ان يكون
الاجزاء كلها او بعضها معرفا للماهية ولا يلزم منه ان يكون معرفا لجميع اجزاء
الماهية حتى لنفسه فانا بينا ان الماهية مغايرة للاجزاء كلها وانما وقع هذا
الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين اجزائها كلها **قال** ولسائر اجزاء
وذلك يقتضي كون الشيء معرفا لما كان خارجا عنه وذلك هو القسم الثالث وهو
محال لان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد واذا كان كذلك
فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف ماهية الموصوف الا اذا عرف ان ذلك

هو الموصوف به دون كل ما عداه لكن العلم بهذا يتوقف على تصور
ذلك الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال اما الاول فلانه
يلزم منه الدور واما الثاني فلانه يقتضي تقدم تصور جميع الماهيات
التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل اقول تعريف الموصوف
يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى
تصور ماهية الموصوف لا على العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم
المحال الذي ذكره واما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف
دون كل ما عداه فيقتضي كون الوصف اما مساويا للموصوف واما اخص
منه والاول كالضاحك للانسان والثاني كالكاتب له وعلى التقديرين
يكون الوصف ملزوما والموصوف لازما واللزوم ان كان
عقليا انتقل العقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم فيحصل التعريف
ولا يكون العلم باللزوم شرطا في الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتعريف
في الاول يكون مطردا منعكسا وفي الثاني مطردا غير منعكس والذي
ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل
التعريف به وان جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد
جامعا مانعا
قال واما تعريفها بما تركب من الداخل والخارج فبطلان
ما تقدم من الاقسام يقتضي بطلانه اقول هذا الكلام يقتضي
وجوب كون كل واحد من اجزاء المعرف معرفا وامتناع ان يكون
للمجموع اثر غير ما يكون لكل واحد من اجزائه وبطلانه ظاهر
قال لا يقال فنحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية
الملك والروح فما قولكم فيه لانا نقول ذاك اما طلب تفسير اللفظ
او طلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق
اقول انا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقينا وجوده في كل

في كل ذي روح ونجد العلماء يختلفون في ماهيته كما سنذكره هو نفسه
وليس ما يطلب منه احد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك كثير
من الاشياء نعلم تفسير لفظه ونحس بوجوده او نعلم وجوده
قطعا ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس
كالحركة والزمان والمكان وغيرها قال تنبيه
ظهر الان انه لا يمكنه ان يتصور الا ما ادركه بحسه او وجده من
فطرة النفس كالالم واللذة او من بديهة العقل كتصور الوجود
والوحدة والكثرة او ما يركبه العقل او الخيال من هذه الاقسام
واما ما عداه فلا يتصور البتة والاستقراء يحققه اقول
ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت وانسان يطير وما يركبه
العقل كالحيوان الناطق والموجود الواحد وما يركبانه معا
كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما يركبه العقل
واعترف ههنا بتصور المركب الذي يركبه العقل ولا يراد
بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله هذا مناقض لمذهبه
في التصورات ثم ان اكثر الاشياء الغائبة مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان
ولا بالبديهة ولا بالتركيب العقلي فانها بما يطلق العقل وقد تتصور
بالرسوم وبتحليل ما يتصور من انواعها اليها قال
فمع القائلون بان التصور قد يكون مكتسبا اتفقوا على انه
ليس كله كذلك والا لزم الدور او التسلسل فلا بد من تصورات
غنية عن الاكتساب ثم الضابط ان كل تصور يتوقف عليه
تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب وما الذي يتوقف عليه تصديق
مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون واتفقوا على انه لا يمكن
ان يكون الكاسب نفس المكتسب اقول فعلى كل تصور يتوقف عليه

تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب انما يصح على مذهبه وهو ان التصديق
عبارة عن التصورات مع الحكم والاصح على من تقول انه هو الحكم وحده
فان كثيرا من التصديقات البديهية اعني الاحكام المجردة عن التصورات
تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل عدد اما اول او لما مركب
قال بل ان كان مجموع اجزائه فهو الحد التام او بعض اجزائه المساوية
له وهو الحد الناقص او الامر الخارج وحده وهو الرسم الناقص او ما
تركب من الداخل والخارج وهو الرسم التام اقول المشهور
عند الحكماء ان الرسم التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم
الناقص هو الذي يميزه عن بعض ما عداه واصطلاحه هذا خلاف ذلك
قال تذنيبات الاول البسيط الذي لا تركب عنه غيره
لا يعرّف ولا يعرف به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرّف ولا يعرف به
والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يعرّف ويعرف به والمراد
من هذه التقسيمات التعريفات الحدية اقول تورد في امثلتها واجب
الوجود والحيوان والانسان والجوهر قال الثاني يجب الاحتراز
عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف
الا به اما بمرتبة واحدة او بمراتب اقول قيل مثال تعريف الشيء بما
هو مثله تعريف الزوج بانه ما ليس بفرد وهذا بالحقيقة تعريف بما هو اخفى
او تعريف دوري لان الاعدام لم يعرف الا بالملكات وههنا فسر الفرد
انه ليس بمنقسم بعددين متساويين ومعناه انه ليس بزوج فليس هذا
التعريف بما هو مثله والمثال المطابق تعريف الاب بمن له ابن
ويوردون في مثال التعريف بالاخفى تعريف النار بانه اسطقس شبيه
بالنفس وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الانسان بانه حيوان بشري
وبما لا يعرف الا بمرتبة تعريف الكيفية بما به تقع المشابهة وقد يعرف المشابهة

بانه اتفاق في الكيفية وفي ما لا يعرف الا به بمراتب تعريف الاثنين بانه
زوج اول فان الزوج يعرف بانه منقسم بمتساويين والمتساويين
ما لهما شيئان يلحقهما نوع واحد اخص من الكميات ولا بد من ان يوجد
الاثنينية في حد الشيئين قال الثالث يجب تقديم الاعم على الاخص
لان الاعم اعرف وتقديم الاعرف اولى اقول الاولوية لا توجب الوجوب
والاثنانية فدليله غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة
لا غير لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم يحصله الاخص الذي هو
الفصل ومن تقديم الاخص على الاعم يختل الجزء الصوري من الحد فلا
يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء اما في غير الحد التام فتقديم الاعرف
اولى وليس بواجب قال الاول في التصديقات وهي ليست باسرها
بديهية ولا باسرها نظرية والا لدار او تسلسل وهما محالان بل لا بد
من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن الاكتساب وهو اما الحسيات كالعلم
بان الشمس مضيئة والنار حارة او الوجدانيات كعلم كل احد بجوعه
وشبعه وهي قليلة النفع لانها غير مشتركة او البديهيات كالعلم بان النفي
والاثبات لا يجتمعان وفي هذا الموقف صار اهل العالم فرقا اربعة
الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون
الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط زعم افلاطون وارسطو طاليس
وبطليموس وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات
اقول الحس ادراك بالة فقط والحكم بالتأليف بين مدركات
الحس او بغير الحس على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب
واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن ان يزول
وليس من شان الحس التأليف والحكم لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام
بمحسوسة اصلا فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث كونه

محسوسا بكونه يقينيا او غير يقيني او حقا او باطلا او صوابا او غلطا
فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن
المحسوس حكم غير ماخوذ من الحس وحينئذ يوصف بهذه الاوصاف من حيث
كونه حكما ويقال له حكم حسي يقيني او غير يقيني واذا تقرر هذا ثبت ان
المحسوسات في قوله ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات ليست
محسوسات فقط فانها لا يمكن ان يكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى علم
الملكة بل انما هي ليست [illegible] يقينية بمعنى
السلب كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام
مقارنة باعتبار كونها مطابقة او غير مطابقة او صوابا او غلطا
فادعاء ان الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا ان المحسوسات لا يكون
يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادي اليقينيات هي
الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات
وسموها بالقضايا الواجب قبولها وذكروا ان مبادي المجربات
والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات
يلتبسها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات
ولذلك حكم كبير الجماعة بان من فقد حسا فقد فقد علما وان اصول اكثر العلم
الطبيعي كالعلم بالسماء والعالم والعلم بالكون والفساد وبالآثار
العلوية وباحكام النبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد
والهيئة المبنية عليها عند بطلميوس وعلم التجارب الطبية عند جالينوس
ماخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الاثقال
والحيل الرياضية كلها مبنية على الاحساس واحكام المحسوسات
فاذن جل اقاويلهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادي
جميع العلوم فكيف ساغ للمصنف ان يدعي عليهم بانهم قالوا ان المحسوسات

لا يكون يقينية بل انهم بينوا احكام العقل في المحسوسات انها يكون
يقينية وانها يكون غير يقينية فاذن الصواب والخطا انما يعرضان
للاحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات ولو كانت
الاحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها لكانت المعقولات
الصرفة ايضا غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ولما جعل
اثبات مواضع الغلط في المعقولات وفي المحسوسات صناعتا صناعتي
سوفسطيقا والمناظر وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول
النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما الا بعد حصول العلم والاتفاق
في مقدمات هي المبادي وحصول اعتراف بوضع مقدمات هي
كالمبادي ولو لم يكن المبادي الاول معلومة او موضوعة لم يمكن نظر
في شي ولا بحث عن شي فان النظر والبحث يقتضيان التادي من اصل
حاصل الى فرع مستحصل واذا لم يكن الاصل حاصلا امتنع التادي
من لا شي الى شي ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والاوليات
اصلا ومن يتكلم معهم يقصد ارشادهم وتنبيههم او تحصيل اعتراف
منه بنوع من الحيل الى ان يحصل لهم استعداد ان ينظروا في شي
او استحقاق ان يباحثوا في شي فاذن الشكوك التي اخترعها
هذا الفاضل على لسان قوم من وصف يعبر عنهم بالسوفسطائية
لا يستحق الجواب اصلا انما كان من شانه ان يعترف بالوثوق على
الاوليات والمحسوسات ببيان المقتضي عن مضايق مواضع الغلط
بذكر اسباب الغلط واحالة تصويب الصواب وتخطية الخطا بعد
ذلك الى صريح العقل المرتاض برفض العقائد الباطلة والتقليدات
الواهية والعادات المضلة ونرجع الى ما كنا فيه قال
واحتجوا عليه بان حكم الحس اما ان يعتبر في الجزئيات او الكليات

اما في الجزئيات فغير مقبول لان حكمه في معرض الغلط واذا كان كذلك لم يكن مجرد
حكمه مقبولا **اقول** فقد ظهر مما مر ان الحس لا حكم له لا في الجزئيات ولا في الكليات
الا ان يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات واذا كان كذلك
كان الصواب والغلط انما يعرضان للعقل في احكامه وايضا لو كان حكم الحس
غير مقبول لكونه في معرض الغلط لكان حكم العقل ايضا كذلك **قال**
بيان الاول من خمسة اوجه احدها ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى
النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما يرى العنبة في الماء كالاجاصة وكما اذا
قربنا حلقة الخاتم الى العين فانا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا
كالاشياء البعيدة **اقول** قد مر ان هذه الشكوك اذا اوردت على من
لا يعترف بالمحسوسات والاوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن ان يجاب
عنها اما اذا اوردت على من يثق باحكام العقل فينبغي ان يجاب بما ينبه
على اسباب الغلط اما ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا فعليه كلام وهو
ان البصر اذا ادرك الشيء صغيرا لم يدركه معه كبيرا ولا بالعكس والحاكم
بان المدرك في الحالين شيء واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحاكم
لا يحكم الا عند ادراكه في الحالين معا فاذن هو العقل بتوسط الخيال
وهذا الغلط انما توهمه العقل لا البصر وذلك لان العقل حكم على الشيء
المرتسم في الخيال بالصغر اذا البصر احس به كذلك ثم وجد البصر احس به
كبيرا فتوهم ان البصر غلط في ابصاره ولم يغلط هو عليه تنبيه هاهنا
وبيان ذلك ان الابصار يكون اما بانطباع شبح المبصر في البصر واما
بوقوع شعاع من البصر على المبصر والاقرب الى الحق هو الاخير وينبغي
ان لا يلتفت الى من يبطل القول بالشعاع بان الشعاع ان كان جسما لزم
منه تداخل الاجسام وان كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل
الى محل اخر لان شعاع النيرات كالشمس والقمر والنار موجود بعينها

بمناك
فما يدفع به المحالين يندفع به بعينه ما اورده من الاشكال على الشعاع البصري
ثم ان الشعاع ممتد من ذي الشعاع الى قابل الشعاع من غير تخلل خلاء
خال عن الشعاع او تراكم باجتماع شعاعين من ماخذ واحد من ذلك
الممتد في بعض اجزاء امتداده بل على هيئة مخروط مستدير مملو جوفه راسه
عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف وينعكس منه
اذا كان صقيلا الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع
الممتد والسطح الصقيل ونسميه بزاوية الشعاع وينفذ في القابل الشفاف
ذي السطح الصقيل وينعكس عن سطحه وينعطف في ثخنه الى جانب ذي الشعاع
كلها معا والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين متساويتين لزاوية
الشعاع وقد بين جميع هذا في مواضعه والشعاع البصري في اكثر الحيوانات
يحتاج الى مدد من جنسه اعني الى شعاع شيء من الاجسام ذوات الاشعة
ويستعان في تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج في سطح
المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند
راس المخروط فكلما كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع
فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيراه
البصر اصغر الى ان يتقارب الخطوط ويصير عند الحس لتوهم انطباق
بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كالنقطة وبعد ذلك ينمحي
اثره فلا يراه اصلا هذا على راي القائلين بالشعاع واما القائلون
بالانطباع فيقولون ان الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة الجليدية
تصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه والبصر يدرك المرئي بتلك الزاوية
ولنعد الى القول بالشعاع ونقول اذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان النار
في الظلمة اذا كانت قريبة من الرائي نفذ الشعاع في الظلمة الرقيقة الى الهواء
المضيء لمجاورته النار فرأى البصر ما حولها بمعونة من نورها فيراها على

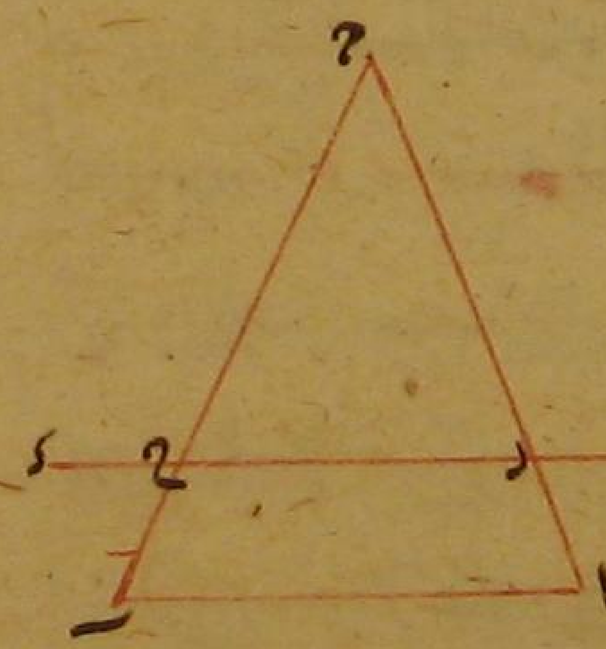
عا ما يقتضيها زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة
الكثيفة ولم تطلب شعاعها ذاتها بزاوية اصغر فيراها اصغر كما في ساير المرئيات
واذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها
لم ينفذ في الظلمة بل انحدر الى النار كالمنعطف اليها لغلبة نورها والحدات
الالة الحس الى الغالب من المحسوسات فيراها البصر بزاوية اوسع من الزاوية
التي يحدث من المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها في الرؤية
اعظم ما لو روئيت في غير الظلمة بالمحاذاة المذكورة وحدها واما السبب في رؤية
العنبة في الما كالاجاصة فهو ان العين ترى في الما بالامتداد الشعاعات
النافذ في الماء والمنعطفة معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح
الماء واما في الهواء فيراها بالنافذ وحده هذا اذا كانت العنبة قريبة
من سطح الما اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فيراها
بالنافذة وبالمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة واما
روية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية
التي يحيط اضلاعها بالخاتم عند العين وادراك الاشياء البعيدة
صغيرا يكون لتضيق تلك الزاوية كما مر **قال** وقد يدرك
الواحد اثنين كما اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نرى
قمرين وكما في حق الاحول **اقول** النور البصري ممتد من الدماغ
في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان
وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فاذا كانا مستقيمين يعطان
الشعاعان شيئا واحدا واذا انحرفنا او انحرف احدهما عن الاستقامة
صارت محاذاة احدهما منحرفة عن محاذاة الاخرى وصار المبصر
من احديهما غير المبصر من الاخرى واذا ابصرنا شيئا واحدا حسبه المبصر
شيئين لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين مختلفتين وحكم العقل
بالغلط

بالغلط وهكذا الحكم اذا تخالف الوسطى والسبابة من الاصابع في وضعهما
واحستا معا شيئا واحدا كحمصة مثلا نتوهم انهما احستا حمصتين والاحول
الفطري قلما يرى الشي شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب بل انما يقع
ذلك للاحول الذي يقصد الحول تكلفا **قال** وكما اذا نظرنا الى الما
عند طلوع القمر فانا نرى في الما قمرا وعلى السماء قمرا آخر **اقول**
هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري الى قمر السماء وبانعكاسه من سطح
الما اليه فانه تراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس
قال وقد نرى الاشياء الكثيرة واحدة كالرحا اذا اخرجنا
من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة بالوان مختلفة واذا
استدارت سريعا راينا لها لونا واحدا كانه ممتزج من كل تلك الالوان
اقول كل ما ادركه حس تتادى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا
ادرك البصر لونا وانتقل بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول
في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني فكان الرائي يراهما معا
ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس ان تميز احدهما فيه من الثاني فيدركهما
ممتزجين وان كان الادراك بالتبين وايضا ان زالت الالوان عن محاذاة
البصر وارتسمت في الحس المشترك على التوالي لا يدرك الحس تميز بعضها
عن بعض ادرك النفس من الحس المشترك لونا ممتزجا من جميعها **قال**
وقد يرى المعدوم موجودا كالسراب وكالاشياء التي يريها صاحب الشعبذة
وكما يرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة التي يدار بسرعة
كالدايرة **اقول** السراب المرئي ليس معدوما مطلقا انما هو شي
يتراءى للبصر بسبب تموج شعاع ينعكس من ارض سبخة كما ينعكس عن المياه
فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يريها خفة اليد والمشعبذ
انما تكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تمييز النفس بين الشي

بعد وجني بركه

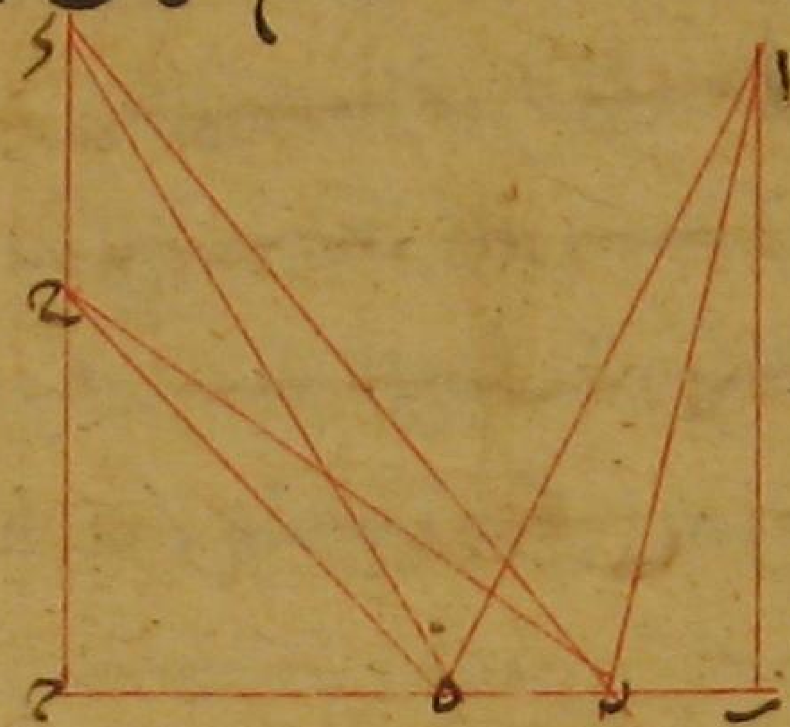
ومن ملاحظتها من الهوا الصافي نرى ضوءها وراها وحدها مع
نور ذاتها ... النار على الهوا الصافي ... لا انا ادركنا ...

ومن ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشي الى شبيهه واما بسبب اقامة
البدل مقام الشي المبدل عنه بسرعة على ما يقف عليه من يعرف تلك الاعمال
ورؤية القطرة النازلة كخط مستقيم والشعلة الجوالة كدايرة انما يكون
لاتصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك اليه المتحرك بما قد ادركه الحس المشترك
من كونه في موضع اخر قبله وثبتت فيه هيئته قبل ادراك النفس جميع ما في
الالتين وبحسبه شيا واحدا متصلا قال ويرى المتحرك ساكنا
كالظل والساكن متحركا كالراكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن
متحركا والسفينة المتحركة ساكنة اقول الحركة ليست مرئية والبصر
اذا ادرك الشي في موضع محاذيا لشي ما بعد ان ادركه في موضع اخر محاذيا
لغير ذلك الشي حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشي
واذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الادراكين فيحسبه النفس
ساكنا اما راكب السفينة فلما لم يدرك لبدنه انتقالا الا من موضع الى
موضع حسبه ساكنا واذا تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تخيل
سكونه في نفسه حسب الشط متحركا لكون ذلك التبدل شبيها بالتبدل
الاول قال وقد يرى المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة
فان المتحرك الى جهة يرى الكوكب متحركا اليها لو شاهد غيما تحته وان كان
الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة وقد يرى القمر كانه سائر الى الغيم
وان كان سائرا الى خلاف تلك الجهة اذا كان الغيم سائرا اليه اقول
ليكن ا ب بصرا الى جهة تنتقل من ا الى ب
والقمر بالقياس اليه مثل ج والغيم المتوسط
بينهما الذي لا يحجب القمر لرقته مثل د ه فاذا
كان ا ب بموضع ا كان شعاعه الممتد الى
ج به يرى القمر بخط ا د ج واذا انتقل الى ب



صار شعاعه كخط ب ه ج فيتخيل ان القمر تحرك من د الى ه في جهة حركته
اذ راه اولا محاذيا لنقطة د ثم منتقلا منها الى ه واما القمر المتحرك الى
خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما مر وايضا ليكن الناظر ساكنا عند نقطة
ا وراى القمر وهو ج محاذيا لنقطة د من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة ه
ووصلت نقطة ج الى حيث كان في الاول نقطة د راى القمر منتقلا من محاذاة
نقطة د الى محاذاة نقطة ج فيتخيل ان القمر يتحرك من د الى ج وهو خلاف
جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لان انتقاله في المحاذاة بالقياس
الى السما لا يتغير في حسه لتشابه اجزاء السما ولعدم اجزاء الغيم في الحس واذا
كان الغيم مثل ج د وقط والناظر عند ا راى القمر بعيدا من طرف الغيم
بقدر د ج ثم يتحرك الغيم الى ان يصل مبداه وهو نقطة ج الى الموضع الذي
كان فيه د راى القمر وهو د محاذيا لنقطة ج فيتخيل ان القمر تحرك من د الى ج
في راى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم قال وقد يرى
المنعكس منكسا كالاشجار التي على اطراف الانهار اقول اذا
انعكس شعاع البصر من سطح الما الى الاشجار على وجه يكون زاويتا الشعاع
والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب
الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجر
بقاعدة عكسه فليكن الرائي ا وسطح الما ب ج والشجر القائم
على ذلك السطح د ج وينعكس الشعاع النافذ من ا الى نقطة ه
منها الى راس الشجر وهو نقطة د بحيث يكون زاويتا ا ه ب د ه ج
متساويتين اقول لا يمكن ان ينعكس من نقطة ه الى جهة
مرة شعاع الى ج واسفل من راس الشجر كنقطة ح والا فلينعكس
من نقطة ز ويكون الشعاع النافذ من ا الى ز منعكسا عنه الى ح
وحينئذ يجب ان يكون زاوية ا ز ب الخارجة عن مثلث ا ز ه اعظم من زاوية

اه ب لكن زاوية ا ر ك مساوية لزاوية ح ر ه وزاوية ه ك مساوية لزاوية
ه ح ومزاوية ح ر ه اعظم من زاوية ه ه ح فتكون اعظم كثيرا من زاوية



ه ح ح فالداخل في مثلث ح ر ك ا
اعظم من خارجتها هذا خلف محال
ولا يمكن ان ينعكس من ر شعاع
الى ح واسفل من راس الشخص كنقطة
ح والا لكانت زاوية ا ر ك مساوية
لكل واحدة من زاويتي ه ر ح ه ح
العظمى والصغرى هذا خلف فاذن لا يمكن ان ينعكس الى كل نقطة مثل
من الراس الى اسفل من نقطة تكون من ر الى ح ابدا حتى يتصل القاعدة على
بالقاعدة وما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فانها متعودة لرؤية المرئيات
معقود الشعاع على الاستقامة تحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء
ولا يكون في نفس الامر نافذا فان الماء ربما لا يكون عميقا بقدر طول الشخص
او يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع اصلا وحينئذ يحسب ان راس الشخص
نزولا في الماء لكونه ابعد من اصله وباقي اجزائه على الترتيب فيراه كانه منتكس
تحت سطح الماء، وهذه المسايل وان كانت متعلقة بالهندسة اوردناها
ههنا لان الكلام انجر اليها قال واذا نظرنا الى المرآة رأينا
الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة وكل ذلك يدل
على غلط الحس اقول المرآة الطويلة المستقيمة في الطول والمنحنية
في العرض كما لو سطوانة مستديرة اذا نظر اليها بحيث يكون
طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا طوله بقدر طول الوجه
قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضي مما هو اقل عرضا مما لو كان
مستقيما وذلك لان الطول ينعكس عن عاكس مستقيم والعرض

والعرض ينعكس عن عاكس منحني واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض
الوجه كان الامر بالعكس فيرى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله
اقل من طوله واذا نظر اليها بحيث يكون طولها موربا غير محاذ للوجه
يرى الوجه معوجا واذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين
او اكثر الى موضع واحد راى الناظر فيها لنفسه وجهين او اكثر وربما يرى
او اكثر من بعضها ويرى وجهه منتكسا وكذلك في الاختلافات المتنوعة
التي يشتمل عليها كتب المرايا وتحتال لها فتتخذ المرايا على وجه
مخصوصة فيظهر ما ذكر فكل ذلك غلط بديهة الادراك النفساني
من المحسوسات المتأدية اليها لا غلط الحس قال وثانيها
ان الحس قد يحكم بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك لان الحس لا يفرق بين الشيء
ومثله ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله ولذلك يحصل الالتباس
بين الشيء ومثله فيتعذر بتوالي الامثال بطلان الحس وجودا واعداما استمرار
المنبه هو الصواب
ولذلك فان الالوان عرض باقية عند اهل السنة بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا
مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر فاذا احتمل ذلك احتمل ايضا ان يقال
الاجسام لا تبقى بل الله يحدثها حالا فحالا لكنها لما كانت متماثلة متوالية بطلها
الحس واحدا ثبت ان حكم الحس بالبقاء غير مقبول اقول
الحكم بالبقاء هو الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان
الاول وهذا الحكم لا يصح من الحس فانه لا يقدر على استحضار الزمانين
فكيف بتعين الموجود فيهما فاذن الحكم بالبقاء لا يكون الا من العقل
والعقل انما يغلط اذا غفل المشترك بين الشيئين المتشابهين ولم يعقل
ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاحالة هذا الغلط على الحس ليس

بجواب واما حكم الاشاعرة بان الالوان غير باقية فمبني لزمهم بحسب اصولهم
المسلمة عندهم وهي ان الاعراض لا يمكن ان يكون محلا لغاية وان الموجود
الباقي حال بقائه مستغن عن المؤثر وان لا مؤثر الا الله تعالى واذا شاهدوا
اعراضا لا بد مع وجودها التزموا القول بتجددها حالا بعد حال والمعتزلة
لما جوزوا طريان الضد على محل الضد الاخر المقتضي لافنائه لم يقولوا بذلك
والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر لم يحتاجوا
الى ارتكاب ذلك ونقل النظام عن المعتزلة جعل الاجسام ايضا غير باقية
لمثل ذلك وهذه احكام غير متعلقة بالحس **قال** وثالثها ان النائم
يرى في النوم شيا ويجزم بثبوته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا
فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز هنا ان يكون حالة ثالثة فيظهر لنا فيها كذب ما رايناه
في اليقظة **اقول** النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ
لما كان وافقا على احكام اليقظة حكم بان احد مارآيته واقعا حقا والاخر
غير واقع وغير حق والنائم لما كان غافلا عن الاحساس حسب ان الواقع
هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بغلط حسي بل هو غلط للنفس لعدم
التمييز بين مثاله حال الذهول عن التمييز **قال** ورابعها ان صاحب البرسام
قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها
ويصيح خوفا منها فهذا يدل على انه يجوز ان يعرض للانسان حالة لاجلها يرى
ما ليس بموجود في الخارج موجودا **اقول** حكم صاحب البرسام حكم النائم
فانه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الاحساس يحكم بنفسه مثل ما يحكم به
النائم وفي جميع هذه الاحوال لم يعرض للانسان حالة لاجلها يرى ما ليس
بموجود موجودا فانه لم ير ذلك بل ادرك بخياله شيا غفل معه عن الاحساس

وظهر ان الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الاحوال اصلا **قال**
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما شاهدناه الاصحاء فان قلت
الموجب لتلك الحالة هو المرض وعند الصحة لا يوجد علمنا بانتفاء السبب الواحد
لا يوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع الا بحصر اسباب ذلك الحال الفاسد
ثم بيان انتفائها ثم بيان ان السبب لا يجوز حصوله ولا بقاؤه عند انتفاء الاسباب
لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن بيانه الا بالنظر الدقيق ولو امكن
فلزم ان لا يجوز الجزم بوجود شي من المحسوسات الا بعد العلم بتلك الادلة
وذلك مما يدل على ان مجرد حكم الحس غير مقبول **اقول** لم يثبت الاحساس
بشي عدم ما وقع في موضع اصلا واما تجويز الغلط فيما شاهده الاصحاء لتجويزه
فيما يدركه النائم والمريض فمما يأباه العقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق
بالمحسوسات بدليل بل بقول العقل الصريح بمقتضيه وهذه الاجوبة انما
نوردها لبيان اسباب الغلط الذهني بعد ان حكم العقل بكون ذلك غلطا
للذهن لا لاثبات صحة ما ندركه بالحواس كما قد مر بيانه واما قوله انتفاء
السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات
في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل
من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان
احتمال عدم الصحة فيما شاهده الاصحاء ممتنع عند بديهة العقل
من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب
مع انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق او الجليل **قال**
وخامسها انا نرى الثلج في غاية البياض ثم اذا امعنا في النظر اليه رايناه
مركبا من اجزاء جمدية صغار وكل واحد من تلك الاجزاء شفاف خال

عن اللون فالثلج في نفسه غير ملون مع انا نراه ملونا بلون البياض وليس لاحد
ان يقول ان ذلك انما كان لانعكاس الشعاع عن بعض سطوح تلك الاجزاء
الجمدية الى بعض لانا نقول هذا لا يقدح في غرضنا لان الذي ذكرته ليس الا
بيان العلة التي لاجلها نرى الثلج ابيض مع انه في نفسه ليس بابيض ونحن ما سعينا
الا لاجلها نرى الثلج ابيض مع انه في نفسه ليس بابيض ونحن ما سعينا الا لهذا
القدر وايضا فالزجاج المدقوق يرى ابيض مع ان كل واحد من اجزائه شفاف
خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية لان تلك الاجزاء صلبة يابسة
لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال وايضا نرى موضع الشق من الزجاج الثخين
الشفاف ابيض مع انه ليس هناك الا الهواء المحتقن في ذلك الشق والهواء
غير ملون والزجاج غير ملون فعلمنا انا نرى الشيء ملونا مع انه في نفسه
غير ملون **اقول** قد بين عند المحققين ان البياض انما يكون
بتعاكس الضوء بين سطوح اجسام مشفة والجمد والزجاج مشفان ولاشفافهما
كان لهما ضوء ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يمكن تعاكس ضوء فيهما اما اذا
انكسرا وحدث لهما سطوح تعاكس الضوء من بعضها الى بعض يحدث البياض فان
معهما ما يوجب التزاق بعضها ببعض رؤي كل واحد من اجزائهما شفافا
خاليا عن اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط
في حدوث البياض واذا عرض معهما ما يوجب التزاق بعضها ببعض صار جسما
واحدا ابيض كما في بياض البيض المسلوق فانه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن
فيها قابل ضوء كما في الماء وبعد السلق تعاكس الضوء بين في الضوء وبين
قابله يحدث البياض والماء اذا كان ذا بعد ذا سطح واحد كان له ضوء ولم يكن
فيه قابل ضوء فلم يكن فيه تعاكس اما اذا تزبد او انجمد اجتمع الاجزاء

فيه وحدث البياض وفي بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الا التزاق
والتماسك فصار جسما واحدا ابيض ولم يمكن امتياز بعض اجزائه من البعض
فلا سبيل للمتأمل فيه شفافية الجزء الواحد كما في الثلج والزجاج وظهر من ذلك
ان ما نراه ملونا فهو في نفسه ملون لان اللون ليس الا العرض الموصوف
بتلك الصفة ولم يجب من ذلك ان كل ما لا يكون جزؤه ملونا يمتنع ان يكون
اجزاؤه ملونا **قال** فثبت بهذه الوجوه ان حكم الحس قد يكون
باطلا وقد يكون حقا واذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكم الحس بل لابد
من حاكم آخر فوقه ليميز خطاه عن صوابه وعلى هذا التقدير لا يكون الحس
الحاكم الاول وهو المطلوب **اقول** قد ظهر ان الحس ليس له حكم في شيء من
المواضع فبطل القول بان حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه
قال واما الكليات فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا يشاهد
الا هذا الكل وهذا الجزء فاما وصف الاعظمية فهو غير مدرك بالحس ويتعذر
ان يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو ان هذا الكل اعظم من هذا الجزء
فاما ان كل كل فهو اعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ولو ادرك كل ما في الوجود
من الكلات والاجزاء لان قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود
الخارجي من تلك الماهية فقط بل كل ما لو وجد في الخارج لصدق عليه
انه فرد من افراد تلك الماهية وذلك مما لا يمكن وقوع الاحساس به
فثبت ان الحس لا معونة له على اعطاء الكليات البتة **اقول** قد عد
في الحسيات في صدر الباب العلم بان الشمس مضيئة وان النار حارة من غير تعسف
بما يجعل الحكم شخصيا وحكم هنا بان الحس لا يقوى على اعطاء الكليات البتة
وذلك يقتضي ان لا يكون ما عده في الحسيات حسيا بل مبداه يكون حسيا

وقد قال بعضهم ان الحس لا يثبت هذا الا هذا الكل وهذا الجزء فاذن لزمه ان الحكم بكون النار حارة وكون الكل اعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين وله مبادي محسوسة وهذا تخبط ظاهر **قال** والفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات قالوا ان المعقولات فرع المحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد علما كالاكمه والعنين والاصل اقوى من الفرع

اقول اذا كان الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى من الكمال **قال** ثم الذي يدل على ضعف البديهيات حجج الحجة الاولى وهو ان اجلى البديهيات العلم بان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون ثم ان هذه القضية ليست يقينية فاذا لم يكن اقوى الاوليات يقينيا فما ظنك باضعفها بيان الاول انا راينا المعولين على البديهيات يذكرون لها امثلة اربعة احدها ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وثانيها ان الكل اعظم من الجزء وثالثها ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ورابعها ان الجسم الواحد في الان الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلثة الاخيرة متفرعة على الاول **اقول** لو كانت الثلثة الاخيرة متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها في البديهيات فعلمنا ان اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل لا على مقدمة اخرى **قال** اما قولنا الكل اعظم من الجزء فانه لو لم يكن الكل زايدا على الجزء لكان وجود الجزء الاخر وعدمه متشابهة واحدة فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الاخر كونه موجودا معدوما معا **اقول** هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا نعني بكون الكل اعظم من الجزء الا هذا فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم

لكان مصادرة على المطلوب **قال** واما قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لانه لو لم يكن لكان الالف المحكوم عليه بانه مساوي السوادين سوادا لا محالة ومن حيث انه محكوم عليه بانه يساوي ما ليس سوادا يجب ان لا يكون سوادا فلو كان الالف مساويا للاوين لزم ان يكون الالف في نفسه سوادا وان لا يكون سوادا فيجتمع النفي والاثبات **اقول** هذا بيان ان الشيء المتساوي لمختلفين مخالف لنفسه وهو غير ما ادعى بيانه **قال** واما قولنا ان الجسم الواحد في الان الواحد لا يكون في مكانين فلانه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين هما كذلك وحينئذ لا نميز وجود الجسم الاخر عن عدمه فيصدق عليه انه موجود معدوم معا **اقول** عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المثلين من كل جهة اثنان متباينان ومع ذلك لا يكونان واحدا وكان من الصواب ان يقول لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا مع ان الحكم المذكور غير محتاج الى هذا البيان **قال** لا يقال كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي ذكرناها لانا نقول لا نسلم ان حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحجج التي ذكرناها ولذلك يقولون لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفا لنفسه وهذا شاهد الى ما ذكرنا بل فرقنا تمكنهم التعبير عن تلك الحجة على الوجه الذي لخصناها ولكن معناها متقرر في عقولهم وان عجزوا عن العبارة **اقول** الكل هو جزءان والجزء هو احدهما ولا يحتاج في ان الشيء مع غيره اكثر منه وحده الى ان يعرف ان لاحد الجزئين اثرا اولا والحكم

[Margin note, written diagonally beside the left page:] البيان بان الالف والاولى لمختلفين المساوي ليس معنى قولنا المساوي لشيء واحد بنفسه ما وضح بل المساوي ان قولنا المتساويان متساويان لشيء بعينه حتى يلزم منه ذلك

بان كون الشيء مساويا بالمحلفين منتقض لما لعنه لنفسه بان لكون شيئين مساويين
لشيء منتا وبان ليس باولى من ان يكون هذا الثاني بيانا للاول فان الحجة
ينبغي ان يكون ابين من الدعوى وليس ههنا لاحد الحكمين فضيلة في كونه
ابين من الاخر ودعوى ان كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجج
وان لم يقدر على تلخيصه في العبارة غير مسلم قال فقد لاح ان اجلى
البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اقول
لا شك في انه اجلى من غيره ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل يعني في الوضوح
وكونه اوضح يدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في الوضوح
اليه قال وانما قلنا انه غير يقيني لوجوه احدها ان هذا التصديق
موقوف على تصور اصل العدم والناس قد تحيروا فيه لان المتصور لا بد وان
يتميز عن غيره والمتميز عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في نفسه ثابت في نفسه
فكل متصور ثابت فما ليس بثابت فغير متصور فالمعدوم غير متصور واذا
كان ذلك التصديق موقوفا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعا كان
ذلك التصديق ممتنعا اقول النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات
لا يكون عين الاثبات ورفع الاثبات الخارجي اثباته ذهني منسوب الى
الاثبات خارجي وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا
في نفسه وثابتا في الذهن لا ينافي كون ما هو منسوبا اليه لا ثابتا في الخارج
فالحكم بان ما ليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقا باطل لانه متصور
من حيث انه ليس بثابت في الخارج غير متصور الا من حيث هذا الوصف فذلك
التصديق موقوف على هذا التصور من هذه الحيثية لا على ما نسب اليه هذا
الوصف ولذلك لم يكن ممتنعا قال لا يقال المعدوم المتصور

له ثبوت في الذهن وان قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بانه
غير متصور والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن
المعدوم متصورا لامتنع الحكم عليه بانه غير متصور لانا نجيب عن الاول
بان الثابت في الذهن احد اقسام مطلق الثابت والكلام وقع في ما هو
مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل ان يكون ثابتا بوجه ما والا
لكان داخلا تحت مطلق الثابت وحينئذ لا يكون قسيما له بل قسما منه
وعن الثاني ان ما ذكرتم ليس جوابا عن دليلنا على ان المعدوم غير متصور
بل هو اقامة دليل ابتداء على ان المعدوم متصور وذلك يقتضي معارضة
دليلين قاطعين في مسئلة واحدة وهو احد الدلائل القادحة في البديهيات
اقول رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصور لما
ليس بثابت ولا متصور اصلا فصح الحكم عليه من حيث هو كذلك التصور
ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين
ولا مانع من ان يكون شيء قسيما للشيء باعتبار وقسما منه باعتبار مثلا
اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن واما غير ثابت في الذهن فاللاثابت
قسيم للموجود ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن فاذن
قد انحل الشك من غير تعارض دليلين قال وثانيها لو سلمنا
امكان تصور العدم لكن قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان يستدعي
امتياز العدم عن الوجود وامتياز العدم عن الوجود يستدعي ان يكون
مسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال لان كل هوية
يشير العقل اليها فالعقل يمكنه رفعها والا لم يكن لها مقابل فيلزم
ان لا يكون للعدم مقابل فيلزم نفي الوجود وهو محال وايضا فان ارتفاع
الهوية المسماة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص
فيكون داخلا تحت العدم المطلق فيكون قسيم العدم قسما منه هذا خلف

اقول الحكم بان الامتياز يستدعي ان يكون للمتمايزين هويتان غير
مسلم فان الهوية واللاهوية متمايزتان وليس للاهوية هوية ولو فرضنا
للاهوية هوية كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية وباعتبار ما فرض
له هذا الاعتبار قسيما للهوية وكذلك القول في رفع العدم ولا يلزم الخلف
قال وثانيها لو سلمنا الامتياز لكن الاثبات والنفي قد يكون المراد
منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه كقولنا السواد اما ان يكون موجودا
واما ان لا يكون وقد يكون المراد منهما ثبوت شيء لشيء او عدمه عنه كقولنا
الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون اما الاول فمن المعلوم بالضرورة
ان قولنا السواد اما ان يكون موجودا ومعدوما لا يمكن التصديق
الا بعد تصور قولنا السواد موجود والسواد معدوم لكن كل واحد
منهما باطل اما الاول فلانا اذا قلنا السواد موجود فاما ان يكون كونه
سوادا هو نفس كونه موجودا او مغايرا له اقول الكائن سوادا
هو عين الكائن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لان ههنا شيئا
واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالمقول عليه منهما
واحد والمقولان متغايران واذن القسمة الى كون احدهما عين كونه
الاخر او مغايرا له ليست بحاصرة ويجوز قسم ثالث وهو ان يكونا
متحدين من جهة ومتغايرين من جهة اخرى قال فان كان
الاول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد
والموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك لان هذا الاخير هذر
والاول مفيد وان كان الثاني فهو باطل من وجهين الاول اذا كان
الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود والا لعاد البحث
فيه ولكان الشيء الواحد باعتبار الواحد موجودا مرتين واذا
كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة

والا لثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموه فحينئذ
يكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير ~~معلوم~~ معقول
اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجودة
وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام وهو عين السفسطة اقول
لا يلزم من كون المغايرة قيام احدهما بالاخر فانا اذا قلنا
الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان وايضا لا يلزم من كون
الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما واذا كان السواد
في نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد
موجودا مرتين وليس الوجود صفة موجودة فان ذلك يقتضي ثبوت
وجود للوجود ويتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود
ثبوت العدم له او ثبوت الواسطة فان ذلك انما يلزم بملاحظة
معنى الوجود او العدم او سلبهما مع مفهوم الوجود وحين
يلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم
من ذلك كون الالوان والحركات لمحل غير موجود فان كون الوجود
حالا في محل غير موجود لا يقتضي كون اللون والحركة حالين في محل غير ملون
ولا متحرك وظاهر ان جميع ما قاله في هذا الموضع خبط لا يليق
ايراده بامثاله قال الثاني انه اذا كان الوجود مغايرا
للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فاذا قلنا
السواد موجود بمعنى ان السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين
وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود هو ان
مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد منه ان السواد موصوف بالموجودية
قلت فحينئذ ينقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى السواد
هو مسمى الموصوفية بالوجود فحينئذ يكون قولنا السواد موصوف

بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد واما ان يكون مغايرا له فالحكم
على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من كون
السواد موصوفا بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية وحينئذ
يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية فاما ان يتسلسل وهو محال
او ينتهي الى نفي الموصوفية وحينئذ يبطل قولنا السواد موجود على تقدير
كون الماهية غير الموجودية اقول لو كان السواد والوجود متغايرين
مطلقا للزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك وليس المراد ايضا
ان معنى السواد مع الوجود او ان السواد موصوف بالموجودية او موصوف
بتلك الموصوفية حتى يعود اما التكرار او وحدة الاثنين بل المراد ان الشيء
الذي يقال له انه سواد هو بعينه الذي يقال له انه موجود وذلك هو
القسم الخارج من قسمي اللذين اعرض عنهما قال اما قولنا
السواد معدوم فان قلنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا
السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود ومعلوم انه متناقض اقول ليس المراد عند من يقول
ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان السواد
ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل المراد عنده من هذا القول
نفي السواد لا اثبات نفيه له ولا يلزمه تناقض قال
وان قلنا وجوده زائد عليه توجه الاشكال من بلدتنا وجه احدها انه يلزم
قيام الوجود الذي هو صفة موجوده بالماهية المعدومة وهو محال
وثانيها ان سلب الوجود عن ماهية السواد مثلا لا يمكن ما لم يتميز
السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ما له تعين
في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه الا اذا كان
ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا خلف

فان قلت الذي يسلب عنه الوجود موجود في الذهن قلت فاذا كان موجودا
في الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه لان الوجود في الذهن اخص من مطلق
الوجود فالموجود في الذهن يصدق عليه انه موجود فلا يصدق عليه حينئذ انه
ليس بموجود وكلامنا الان فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل موجودا خاصا
وثالثها انا سنقيم الدلالة في مسئلة ان المعدوم ليس بشيء على امتناع خلو الماهية
عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظهر انه ليس لقولنا السواد
موجود السواد معدوم مفهوم محصل واذا كان كذلك لم يكن لقولنا السواد
اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مفهوم محصل واذا كان كذلك امتنع
التصديق به فضلا عن كون ذلك التصديق بديهيا اقول قد مر
ان الماهية من غير اعتبار شيء معها لا يكون موجودة ولا معدومة فلا
يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة هذا على
الوجه الاول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضي كون الماهية
متميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها فان العقل يصفه بغير
الماهية وكذلك التعين والثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية
لا الماهية مع غيرها واذن لا يكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود
عنه والذي يقال ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فلا يراد به
انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن
صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا
بهذه الصفة او غيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة وغيرها
وهذا على الوجه الثاني واما امتناع خلو الماهية عن الوجود فلا ينافي
اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية اذا اخذت

لا مع هذا الامتناع يمكن ان يلحقها العدم عقلا انما يستحيل الحكم عليها
بالعدم اذا اخذت مع لاحقها المقتضية لوجودها وظهر ان قولنا السواد
موجود السواد معدوم مفهوم محصل والعقل يحكم عليها صادقة صحيحة قال
اما الثاني فهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون فنقول من الظاهر
انه لا يمكن التصديق به الا بعد تصور معنى قولنا الجسم اسود الجسم ليس
باسود فنقول اذا قلنا الجسم اسود فهو محال من وجهين احدهما انه حكم
بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل الثاني ان موصوفية الجسم بالسواد
اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والاول محال لانه نقيض اللاموصوفية
وهي وصف سلبي ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن ان يكون امرا عدميا
اقول اما قوله اذا قلنا الجسم اسود حكمنا بوحدة الاثنين فقد
مر الكلام فيه واما قوله موصوفية الجسم بالسواد لا يكون وجودية
لان نقيضها وهي اللاموصوفية سلبي ونقيض السلب ايجاب فليس بمسلم لانا
اذا قلنا اللاموصوفية سلبية يلزم منه ان يكون الايجابية موصوفية بطريق
عكس النقيض وذلك لان سلب العام يكون اخص من سلب الاخص والحكم بان
الموصوفية ايجابية عكس ما لزم من تلك القضية وهذا الغلط من باب ايهام
العكس ثم ان الحكم بان الموصوفية ايجابية لا يقتضي كونها وجودية فان
العدم قد يكون ايجابيا كما في المعدولة وهذا غلط في غلط قال
ومحال ان يكون امرا ثبوتيا لانه على هذا التقدير اما ان يكون نفس وجود
الجسم والسواد واما ان يكون مغايرا لهما والاول محال لانه ليس من عقل
وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفا بالسواد والثاني ايضا
محال لان موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم

بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت ان موصوفية الشيء بغيره غير معقولة
اقول ان كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد لم يلزم ان يجب
ان يكون تلك الزائدة صفة للجسم وان كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة
عليها لم يلزم التسلسل لان هذه الاوصاف امور اعتبارية ويحدث بحدوث
الاعتبار وينقطع عند ترك الاعتبار قال فان قلت الموصوفية ثابتة
في الذهن دون الخارج قلنا الذهن ان طابق الخارج عاد الاشكال والا فلا عبرة
به ولان موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين يستحيل ان يكون حاصلة
في غيرهما واذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبي
ابدا لا الثبوتي وهو باطل عندكم اقول مطابقة الذهن للخارج انما يكون
شرطا في الحكم على الامور الخارجية باشياء خارجية اما في المعقولات وفي الاحكام
الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط والنسب والاضافات امور
لا يكون لها وجود الا في العقل واعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك
الامور صالحة لان يعقل منها تلك النسب والاضافات اي يكون بحيث اذا عقلها
عاقل حصل في عقله تلك النسبة او الاضافة قال الاعتراض الرابع على قولنا
الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون يستدعي تصور هذه القضية باجزائها لكن لا نسلم
عدم الواسطة وبيانه من وجهين احدهما ان مسمى الامتناع اما ان يكون موجودا
او معدوما او لا موجودا ولا معدوما لا جائز ان يكون موجودا والا لكان
الموصوف به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف
موجودا لم يكن الممتنع ممتنعا بل اما واجبا واما ممكنا ولا جائز ان يكون
معدوما لانه نقيض اللاامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون اللاامتناع
عدميا فلا يكون الامتناع عدميا اقول الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه

كان غيره من الاعتبارات واللاامتناع اذا حمل على المعدوم لا يكون حكما كليا فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ولا يلزم من كون اللاامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الانسان وجودي وبعض اللاانسان ايضا وجودي واللاممكن بالامكان العام عدمي وبعض الممكنات عدمي وهذه قاعدة للمصنف واجبة ستعملها كثيرا في كلامه قال ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسها متميزة عن ساير الماهيات ولولا ذلك لاستحال اشارة العقل اليها واذا كان كذلك استحال ان يكون نفيا محضا فان قلت له ثبوت في الذهن قلت هذا باطل لان الممتنع ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل او لم يكن ولان الفرض العقل ان كان مطابقا فهو المطلوب والا كان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود ولان الذي في الذهن ان كان موجودا استحال اتصافه بالامتناع لان الموجود لا يكون ممتنع الوجود وان لم يكن موجودا لم يكن الامتناع القائم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود فثبت ان مسمى الامتناع ليس بموجود ولا معدوم فقال هو الواسطة اقول الامتناع نسبة معقولة بين متصور ووجوده الخارجي والتصور فليس نفيا محضا ولا شيئا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شي موصوف بالامتناع لولا عقل وليس الامتناع فرضيا في الخارج حتى يكون جهلا لو لم يطابق الخارج والمطابق للموجود هو عدم ذلك المتصور في الخارج عدما ضروريا لذات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل لممتنع انما هو صفة ثابتة في العقل للمتصور ذهني مقيس الى وجوده الخارجي ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة قال وثانيها ان مسمى الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود والا لكان حيث صدق مسمى العدم او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك فنقول الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود اما ان يكون الماهية في ذلك الآن موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود انه يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كانه يقال الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشي موجودا مرتين وهو محال وان كانت معدومة فهو محال من وجهين الاول ان مسمى الحدوث صفة موجودة والا لثبت الواسطة والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم الثاني انها متى كانت معدومة كان العدم الاصلي باقيا ومتى كان العدم الاصلي باقيا لم يكن التغير من العدم حاصلا فثبت ان الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة اقول الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود والوجود اما في زمان العدم لا ماهية الا في التصور العقلي كما تقرر في بيان الامتناع وكذلك في آن الحدوث فان مفهوم الحدوث على ما قرره معنى يدخل فيه ثلثة اشيا الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شي مما يدخل فيه مفهوم العدم والنسبة الى موجود في الخارج فالحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المترتب عليه في العقل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل انما تكون موجودة في العقل فلا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان يكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود ساقط لا يقال الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فاذن هو في ذلك الزمان

لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين لانا نقول
وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك وجود السكون واستوائهما عرض
من شانه ان يوجد في زمان فيصح بعض واسطة بينهما لكن الجسم في الآن الذي هو
الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شانه ان يوجد
فيه حركة او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين
الحركة والسكون يكون الجسم موصوفا بها في ذلك الآن وهذا كلام صحيح
لان الماهية في الآن الذي لا يكون موصوفة بالوجود المحض لا يكون ثابتة ما يشبهها
في حال اتصافها بالوجود فقط قال وله تقرير اخر وهو ان الماهية
اذا انتقلت من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لا بد وان لا يكون معدومة ولا موجودة
لانها لو كانت معدومة متى يعقل تاخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك
ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل اليه وحين حصول المنتقل اليه تم ما [illegible]
الانتقال بل ينقطع وظهر ان حصول الانتقال لا بد وان يكون متوسطا بين
المنتقل عنه والمنتقل اليه موجبان يكون خارجا عن حد العدم الصرف وغير
واصله الى حد وجود الصرف الاخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال اقول
الا اذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج كالحركة اما اذا كان الانتقال
من لا شيء فلا يكون هناك اخذ ولا انقطاع والمتوسط بين المنتقل عنه
والمنتقل اليه لا يعقل الا اذا كانا موجودين وههنا ليس كذلك المنتقل عنه
ثابتا فلا ثبوت للانتقال اصلا والموصوف لا ثبوت له الا اذا كان اصل
الثبوت له فاذن لا متوسط بين العدم والوجود قال هذه الاشكالات
قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
واذا كان اقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالاضعف اقول

هذه الاشكالات لا يشكك غير الاذهان التي تعودت التقليد ولم تالف
الفطرة الحقائق والناظر المتميز لا يشك في انها اغلاط ومغالطات
قال الحجة الثانية لمنكري البديهيات ان احكام العقل جازمة في
امور كثيرة لجزمه بالاوليات مع ان الجزم غير جائز وذلك يوجب تطرق
التهمة الى حكم العقل بيان الاول من وجوه احدها انا اذا ابصرنا زيدا
ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحناها في الحال وشاهدنا زيدا مرة اخرى
جزمنا بان زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه اولا وهذا
الجزم غير جائز لاحتمال ان الله تعالى اعدم الزيد الاول في تلك اللحظة التي
غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله هذا على مذهب المليين اما على مذهب الفلاسفة
فلعله حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع من التصرف في هيولى عالم الكون
والفساد وهو وان كان بعيدا لكنه جائز عندهم وعلى هذا التقدير يكون
الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الاول اقول العقل جازم بلا تردد
ان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك
الجزم نظريا لا بديهيا والمسلمون لم يتفقوا على ان اعدام الموجود الباقي ممكن
قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل منه موجود هو اثره وابو الهذيل المعتزلي
الى ان اعدامه يكون بايجاد ضد الموجود حتى مشايخهم قالوا ان الله تعالى قبل
القيامة يخلق عرضا هو الفناء لا في محل وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى وبسببه يفنى
لوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فيبقى ولا شيء غير الله
ذي الجلال والاكرام وذهب النظام الى ان جميع الاجسام والاعراض غير باقية
زمانين بل يحدثها الله حالا فحالا وذهبت الاشاعرة الى مثل هذا القول
في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم بان الاجسام لا تفنى ولكن

سبق المقابلات التي بين اجزائها فيكون لاجل ذلك هالكا فما عدام زيد الاول
ليس بممكن عند اكثر المسلمين وهالا ممكن لا يكون مقدورا للفاعل المختار
واما على مذهب الفلاسفة فالتشكل الغريب لا يكون الاسبابا فاعليا ولا بد معه
من سبب قابلي حتى يحصل الاثر ومادة زيد الاول وبعينه لا يمكن ان يبقى
ومادة زيد الثاني لا يمكن ان يتصل بها صورته الا بعد حصول اعتدال
انساني في تغذيه وتشوحتي يصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا
كاملا فهذا الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم
وهب انهم يقولون في ذلك الا ان العقل لما كان جازما بنفي ذلك المحتمل لا يقدح
للعقلاء شك في البديهيات بسبب امثال هذه الاحتمالات فان قيل وكيف
حال معجزات الانبياء عليهم السلم قلنا ليس في معجزاتهم اعدام شيء باق وايجاد
العصا حية ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الا تبديل صوره بصورة
واخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك
امور ممكنة في العقل ليس فيها اعدام باق وايجاد مثل للمتقدم دفعة مع ان
لبعضها تاويلات عقلية لا يمكن ايرادها ههنا **قال** وثانيها اني اذا
شاهدت انسانا شيخا او شابا علمت بالضرورة انه ما خلق الآن دفعة
واحدة من غير اب ولم يك كان قبل ذلك طفلا ومترعرعا وشابا
حتى صار الآن شيخا وهذا الجزم غير ثابت اما على مذهب المسلمين
فلافا على المختار واما على قول الفلاسفة فللتشكل الغريب **اقول**
العقل لا يشك فيما جزم به بسبب هذا القول الذي اه وان لم يكن هذا
الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من جزوه لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حدا
لحصل اصل الجزمين ظنيا فتدبر واعتبر القضايا التجربية فانها لا تبلغ حد
الاوليات

الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب واما عند الفلاسفة
فمحال ان يولد شيخ من غير اسباب مادته واستعدادات وتربية
كاملة **قال** وثالثها اني اذا خرجت من داري فاني اعلم
ان ما فيها من الاواني لم ينقلب اناسا فضلاء مدققين في علوم المنطق
والهندسة ولم ينقلب ما فيها من الاحجار ذهبا وياقوتا وانه ليس تحت
رجلي ياقوتة بمقدار مائة الف من وان مياه البحار والاودية لم ينقلب
دما ودهنا والاحتمال في الكل قائم ولا يندفع ذلك باني لما رجعت اليها
تاما وجدتها كما كانت لاحتمال ان يقال انها انقلبت الى هذه الصفات زمان
غيبتي ثم عند عودي اليها صارت كما كانت اما للفاعل المختار او للتشكل
الغريب **اقول** اكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال فان قلب الحقائق
عند المتكلمين محال غير مقدور عليه وتبديل هذه الصور بالصور التي ذكرها
عند الفلاسفة ممتنع **قال** ورابعها اني اذا خاطبت انسانا فتكلم
بكلام منظوم مرتب موافق لخطابي علمت بالضرورة انه حي عاقل فاهم
وهذا الجزم غير ثابت لان المقتضي لذلك الجزم اما اقواله او افعاله اما
الاقوال فلا توجب لانها اصوات متقطعة وحصولها في الذات
لا يقتضي كون الذات حية عاقلة واما الافعال فلا بد ايضا لاحتمال
ان الفاعل المختار او التشكل الغريب يقتضي حصول تلك الالفاظ المخصوصة
الدالة على ما يوافق غرض المخاطب فثبت ان القول والفعل لا يدل على كونه
حيا فاهما مع انا نضطر الى العلم بذلك **اقول** قال المتكلمون
صدور الكلام المنظوم من شخص فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عاقلا
اما يدل على ان الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام حي عالم قادر واما
الافعال فلا خلاف في انها اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا
فهذا التشكيك ليس بقادح فيما اراد فقدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب

هو انسان ... الضرورة ... حي عاقل ... [illegible]

الفلاسفة قال وخامسها انكم رويتم في الاخبار ان جبرئيل عليه السلام
كان يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع ان يظهر
في صورة سائر الاشخاص واذا رايت ولدي فلعله ليس ولدي بل هو جبرئيل
بل الذبابة التي طارت لعلها ليست ذبابة بل هي ملك من الملائكة فثبت ان هذا
التجويز قائم مع ان العلم الضروري بعدمه حاصل فثبت بهذه الوجوه
ان البديهة جازمة بهذه الاحكام مع ان جزمها باطل ولما تطرقت التهمة
اليها لم يكن حكمها مقبولا اذ لا شهادة لمتهم اقول المحققون من المسلمين
وغيرهم من اهل الملل يقولون كل ما اخبرنا به مخبر صادق فان كان ممكن الوقوع
حكمنا بصحته واحلناه الى القادر المختار وان كان ممتنع الوقوع اما ان
نبه الى تاويل مطابق لاصول ديننا او نتوقف فيه واذا تقرر هذا الاصل
لم يبق خيره في موضع مما ذكره او لم يذكره ومن المقرر ان العلم القطعي
لا يفتضح بالظنون الفاسدة والاوهام البعيدة الكاذبة قال
لا يقال جزم العقل بهذه القضايا استدلالي لا بديهي لانا نقول
لو كان كذلك لما حصل الجزم الا لمن عرف ذلك الدليل ولما لم يكن كذلك
بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لم يمارس شيئا من الدلائل علمنا انه بديهي
لا نظري على انا اذا راجعنا الى انفسنا وتاملنا احوالنا علمنا ان علمنا
بان زيدا الذي شاهدناه الان هو الذي شاهدناه قبل ذلك بلحظة وانه لا يجوز
ان يقال عدم الاول وحدث مثله ليس اضعف من علمنا بان الشيء اما ان يكون
موجودا او معدوما اقول هذا اعتراف بالقدح بما اورده من الاحتمالات
وانها لا تؤثر في الجزم العقلي اصلا قال الحجة الثالثة ان ادلة الصانع
العقلية تدل على ان الانسان قد يتعارض عنده دليلان في مسئلة عقلية
بحيث يعجز من القدح في كل واحد منهما اما عجزا دائما او في بعض الاحوال
والعجز لا يتحقق الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي

في الدليلين ولا شك ان واحدا منهما خطأ والا لصدق النقيضان وهذا يدل
على ان البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به الحجة الرابعة قد يكون الانسان
جازما بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يتبين له الخطأ في بعض
تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب الى مذهب فجزمه
بصحة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر ان البديهة متهمة اقول
تصور اوهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم
على ما يتقلدونه من آبائهم او اساتيذهم بموجب حسن ظنهم بهم ليس
بقادح في الاوليات وايضا الشك في النظريات بسبب تعارض دليلين
او النقل من مذهب الى مذهب بسبب ترجيح احد دليلين متعارضين لا يقدح
في النظريات وصناعة المنطق لا سيما صناعة سوفسطيقا منها انما بين
لارشاد العقلاء الى طريق الحق ومجانبة ما يقتضي الضلال في العقائد
والمباحث النظرية قال الحجة الخامسة ان لاختلاف الامزجة
والعادات تاثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهيات اما الامزجة
فلان ضعيف المزاج يستقبح الايلام وغليظ المزاج قاسي القلب قد يستحسنه
فرب انسان يستحسن شيئا وغيره يستقبحه واما العادات فهو ان الانسان
الذي اذا مارس كلمات الفلاسفة والفقهاء عن اول عمره الى آخره ربما صار
بحيث يقطع بصحة ما يقولونه وبفساد كل ما يقول مخالفوهم ومن مارس
كلام المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا القول في ارباب الملل فان المسلم المقلد
يستقبح كلام اليهود في اول الوهلة واليهودي بالعكس من ذلك وما ذاك
الا بسبب العادات واذا ثبت ان لاختلاف الامزجة والعادات اثرا في الجزم
بما لا يجب الجزم به فلعل الجزم بهذه البديهيات لمزاج عام او لاعتياد عام
وعلى هذا التقدير لا يحصل الوثوق الا اذا فرض الانسان نفسه خالية
عن مقتضيات الامزجة والعادات ثم يجزم العقل به في تلك الحالة كان

حقا لان الجازم به في تلك الحالة هو صريح العقل لا المزاج والعادة
لانا نقول هب انا فرضنا خلو النفس عن المزاج والعادة لكن فرض
الخلو لا يوجب حصول الخلو بالفعل وان فرضنا خلو النفس عنها لكنها
ما خلت عنها وحينئذ يكون الجزم بسببها لا بسبب العقل سلمنا ان فرض
الخلو يوجب الخلو لكن لعل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية
ما لا نعرفه على التفصيل وحينئذ لا يمكننا فرض خلو النفس عنها وذلك
سبب التهمة اقول اما استحسان الاشياء واستقباحها فمرجع
العقول فيها واما مقتضيات الطبايع والعادات والديانات فلا شك
في كونها مؤثرة في اعتقادات العوام لكنها لا يعارض متانة الحق الذي يعترف
به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين وقد حذر العلماء طالبي
الحق عن متابعة الاهواء والطبايع والعادات مثل قول القايل
روساء الشياطين ثلثة شوايب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس
الامثلة ولا شك ان البديهيات لا يقدح بها قال فهذا مجموع ادلة
الطاعنين في البديهيات ثم قالوا لخصومهم اما ان تشتغلوا بالجواب
عما ذكرناه او لا تشتغلوا به فان اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لانكم
حينئذ تكونون معترفين بان الاقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشوايب
الا بالجواب عن هذه الاشكالات ولا شك ان الجواب عنها لا يحصل الا بدقيق
النظر والموقوف على النظري اولى بان يكون نظريا فكانت البديهيات
مفتقرة الى النظريات المفتقرة الى البديهيات هذا خلف وان لم تشتغلوا
بالجواب بقيت الشبه المذكورة خالية عن الجواب ومن المعلوم بالبديهة
ان مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات فقد توجه القدح في البديهيات
على كلا التقديرين اقول عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضي بقاء
الشبه القادحة في الاوليات فانها مع جزم العقل غير مؤثرة في العقول

السليمة بل انما لا نشتغل بالجواب لعلمنا بما يشتغلون عليه من مبادي الاجاب
ولكون الاوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبينات ان في جوابهم
ان شبهكم التي اوردتموها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات واما
نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت
قادحة في انفسها لانهم يقولون نحن لم نقصد في ايراد هذه الشبه ابطال
البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان فمقصودنا
حاصل قال الفرقة الرابعة السوفسطائية الذين قدحوا في البديهيات
والحسيات وقالوا ظهر بالزام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي
فلا بد فوقهما من حاكم اخر ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه
فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور ولا حاكما اخر فاذن لا طريق الا
التوقف لانا نقول هذا الكلام الذي ذكرته ان افاد كل علما
بفساد الحسيات والبديهيات فقد ناقضت والا فقد اعترفت
بسقوطه لانا نقول هذا الكلام الذي ذكرته انت يفيد القطع بالثبوت
والذي ذكرته انا انما يفيد التهمة والشك انما يتولد من هذه المآخذ فانا
شاك وشاك في اني شاك وهلم جرا واعلم ان الاشتغال بالجواب عن هذه
الشبه يحصل غرضهم على ما قرروه في كلامهم فالصواب ان لا يشتغل
بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار
حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا
بالحسيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبديهيات لانتفاء الفرق بين وجع
الالم وعدمه واما الاجوبة المنقولة عن هذه الاسولة ففي الابواب
المستقلة اثناءه اقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية
قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوايف اللاادرية وهم
الذين قالوا انا شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية

ومنهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة
مثلها في القوة والقبول عند الاذهان وهم العندية ومنهم الذين يقولون مذهب
كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا
النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق واما اهل التحقيق
فقالوا هي لفظة من لغة اليونانيين فان سوفا اسم للعلم والحكمة واسطا
اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما كان فيلا اسم للمحب وفيلسوف
معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة
والفلسفة قالوا وليس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب
بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه وكثير من الناس متحيرون لا مذهب
لهم اصلا وقد يرد مثل هذه الاسولة والايرادات ذلك المتحيرون
من طلبة العلم واسندوها الى السوفسطائية لئلا يعلم جهلهم قال
والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب اعني التعذيب انما اختاروه لاخذ
الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها حتى يتمكن من ارشادهم
او البحث معهم بناء على ما اعترفوا به وهذا ما عني في هذه المباحث
والحق ان تصدير كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي تضليل
طلاب الحق والله ولي التوفيق قال المقدمة الثانية في احكام النظر
المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في انه هل يمكن تركيبها
بحيث يتادى ذلك التركيب الى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما والجمهور
من اهل العالم قالوا به والكلام فيه وفي تفاريعه يستدعي فصولا
مسألة النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر
فان من صدق بان العالم متغير وكل متغير ممكن حتى لزم التصديق بان العالم
ممكن ولا معنى للفكر الا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق
الثالث ثم المستلزمان ان كانا يقينيين كان اللازم كذلك وان كانا ظنيين

او احدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكر امرا وراء هذه التصديقات المترتبة
اما عدميا وهو الذي يقال الفكر تجريد العقل عن الغفلات او وجوديا وهو
الذي يقال الفكر تحديق العقل نحو المعقول وهذا كما ان الروية بالعين يتقدمها
النظر الى المرئي وهو تقليب الحدقة نحوه التماسا لرويته بالبصر فكذلك الروية
بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب التماسا لرويته بالبصيرة اقول
انه حد النظر بما هو اخص منه لان هذا الحد يختص بالانتقال من المبادي التصديقية
الى المطالب وقلما يتفق مثل هذا النظر ابتداء والاكثر ان ينتقل من المطالب اولا
الى مباديها ثم من مباديها اليها وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور وايضا
ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصور اخر لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي
انكره صاحب الكتاب وسنقدم ذلك بتحليل تصور الى مبادي يتالف منها الحد
اعني الانتقال من المحدود الى الحد حتى يتاتى بعد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود
والحد الجامع للنظر ان يقال النظر هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن الى امور
مستحصلة والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر قال مسألة
الفكر المفيد للعلم موجود والسمنية انكروه مطلقا وجمع من المهندسين اعترفوا
به في العدديات والهندسيات وانكروه في الالهيات وزعموا ان المقصد الاقصى
فيها الاخذ بالاولى والاخلق واما الجزم فلا سبيل اليه لنا ان كل واحد من مقدمتي
المثال المذكور يقيني وقد اجتمعا في الذهن لاجتماعهما مستلزما للنتيجة المذكورة
فالنظر المفيد للعلم موجود احتج المنكرون مطلقا بامور اربعة اولها العلم بان
الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا اذ كثيرا ما ينكشف الامر
بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو محال وثانيها ان المطلوب ان كان معلوما
فلا فائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا وجده كيف يعرف انه مطلوبه وثالثها
ان الانسان قد يكون مصرا على صحة دليل زمانا طويلا ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه
بدليل بان في ذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ومع قيام الاحتمال لا يحصل

لا يحصل اليقين ورابعها ان العلم بالمقدمتين الحاصل معا في الذهن بدليل انا نجد
من انفسنا انا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم تعذر علينا في تلك الحال
توجيهه نحو استحضار معلوم آخر فالحاصل في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة
واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم واما نحو المنكرون
للنظر في الالهيات بوجهين احدهما ان امكان طلب التصديق موقوف على تصور
الموضوع والمحمول والحقايق الالهية غير متصورة لنا لما سبق انا لا نتصور
الا ما نجده بحواسنا او نفوسنا او عقولنا واذا فقد التصور الذي هو شرط
التصديق امتنع التصديق بها وثانيها ان اظهر الاشياء للانسان واقربها منه
هويته التي اليها يشير بقوله انا ثم ان العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا
لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم
من قال اجسام سارية فيه ومنهم من قال جزء لا يتجزى في القلب ومنهم من قال
المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة واذا كان علم الانسان باظهر الامور له
واقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة اخفى الامور وابعدها مناسبة
عنه والجواب عن الاول انه نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة
عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانتا ضروريتين اما ابتداء او بواسطة
شانها كذلك وعند علم ضروري بان اللازم عن الضروري ضروري علم بالضرورة
ان الحاصل علم وعن الثاني ان معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب
هو التصديق فاذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم وعن الثالث
انه معارض بغلط الحس وعن الرابع انا قد نعقل القضية الشرطية وهي مركبة
من حملتين والحكم بلزوم احدى الحملتين للاخرى يستدعي حضور العلم بهما
حال الحكم بذلك اللزوم وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين معا في الذهن
وعن الخامس بعد ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقايقها لكنها
متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات وذلك كاف

في امكان التصديق وعن السادس ان ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل هذا
العلم لا على امتناعه اقول حاصل الجواب عن اول شبه السمنية ان العلم
بان نتيجة القياس المفروض علم نظري حاصل من مقدمتين احديهما ان تلك
النتيجة لازمة بالضرورة لضروريتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكر
في المنطق وثانيهما ان كل لازم بالضرورة لضروريتين علم بالضرورة فاذن
نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين
ثم العلم بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي يحصل من نفس تصورها
فينقطع التسلسل والجواب عن ثاني شبههم كما ذكر واما الجواب عن ثالثها وهو المعارضة
بغلط الحس فالحاصل منه ان الحس يغلط مع انكم معترفون بكون حكمه حقا فغلط
العقل ايضا مثله فاما ان تعترفوا بحقية احكام العقل واما ان تنكروا حقية احكام
الحس وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز
عنه لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل وعن رابعها وخامسها
كما ذكر واما السادس فالقول بالجزء الذي لا يتجزى في القلب مذهب ابن الراوندي
والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين والقول بالاجسام اللطيفة
السارية في البدن مذهب النظام من المعتزلة والقول بالمزاج مذهب
جالينوس وبعض الاطباء والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين
وجمهور الحكماء والجواب عنه ما ذكره قال مسئلة الاحتياج في معرفة الله تعالى
الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن له موثر
علمنا ان العالم له موثر سواء كان هناك معلم ام لا واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة
في ابطال قولهم على امرين احدهما ان حصول العلم بالشي لو افتقر الى المعلم لافتقر العلم
بكونه معلما الى معلم آخر ولزم التسلسل والثاني انا لا نعلم كون المعلم المعلم
صادقا الا بعد العلم بان الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المعجزة على يده فلو توقف

ومذهب بعضهم ان الهوية الجزء الذي يتعلق بها الطبيعي صح

العلم بالله تعالى على قوله لزم الدور وهذان الوجهان ضعيفان عندي اما
الاول فقد احتمل ان يكون عقل النبي والامام الكمل من عقول ساير الخلق فلا جرم
كان عقله مستقلا بادراك الحقايق وعقل غيره لم يكن مستقلا فكان محتاجا
الى التعليم واما الثاني فلان ذلك انما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا
وقول المعلم وحده مفيد للعلم اما من يقول العقل لابد منه لكنه غير كاف بل لابد
معه من معلم يرشدنا الى الادلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات لا يلزمه ذلك
لانه يقول عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلايل والجواب عن الشبهات فلابد من امام
يعلمنا تلك الادلة والاجوبة حتى انا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا نعرف تلك
الحقايق ومن جملة تلك الحقايق هو انه يعلمنا ما يدل على امامته وعلى هذا التقدير
لا يلزم الدور والتسلسل احتجوا بانا نرى الاختلاف مستمرا بين اهل العالم
ولو كفى العقل لما كان كذلك وانا نرى الانسان وحده لا يستقل بتحصيل
اضعف العلوم بل لابد له من استناد بهديه وذلك يدل على ان العقل غير كاف
والجواب عن الاول ان من اتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ما ذكرتم وعن الثاني
انه لا نزاع في العسر لكن الامتناع ممنوع والا لزم التسلسل ثم انا نطالبهم بتعيين
ذلك الامام ونبين انه من اجهل الناس **اقول** انهم لا ينكرون استاد المقدمات
اثبات الصانع لنا انما لكن يقولون هذا وحده لا يجري ولا يحصل به النجاة
الا اذا انضاف به تعليم لقول النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا
ذلك منه ما كان يقبل قولهم وامثال هذا كثيرة مثل قل هو الله احد واعلم
انه لا اله الا الله فامر بهذا القول وهذا العلم فان لم يقبلوا الكفرهم مع
انهم معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم في قوله عز من قايل ولين سالتهم

من خلق السموات والارض ليقولن الله وفي امثاله فلو كانت العقول كافية
لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا احتياج في ذلك
اليك وقد اعتقد بعضهم هذا في كلام موجز وهو قوله العقل يكفي لهم لا
فان كان يكفي فليس لاحد من الخلق حتى الانبياء هداية غيره من العقلاء وان
لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج الى التعليم ولهم كلام كثير في اثبات مذهبهم
والحق ان التعليم في المعقولات ليس بضروري مع انه اعانة وهداية وحث
على استعمال العقل وفي المنقولات ضروري والانبياء ما جاءوا والتعليم
الصنف الاول وحده بل له وللصنف الثاني فان العقل لا ينطرق الى ما يرشدون
اليه واما قوله انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه لعمل الناس
فغير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علما انما يدعون ان تعلمهم
والاعتراف بامامته اذا صار مضافا الى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة
والافلا وضعف هذه الدعوى وتعريها عن الحجة ظاهر ان غير محتاج فيها
الى الاطناب **قال** مسئلة الناظر يجب ان لا يكون عالما بالمطلوب
لان النظر طلب وطلب الحاصل محال لا يقال ربما علمنا الشيء بطريق الاستدلال عليه
بدليل ثان لانا نقول المطلوب هناك لا المدلول بل كون الثاني دليلا عليه
وهو غير معلوم وان لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل جازم بكونه
عالما وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي او للصارف
فيه خلاف **اقول** اما من قال امتناع النظر والجهل المركب والعلم
بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين او الضدين احتج بان النظر يجب ان يكون
مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين
ومناقضة اللوازم قرينة من مناقضة الملزومات وقال بذلك ابو هاشم ثم
ومن قال بعدم امتناعها لوجود الصارف كالاكل مع الامتلاء انما قال
ذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القاضي وهو مذهب

الحكماء قالوا ان كثيرا من الناس تعلمون من غير ان سبق شك لاذهانهم
وذهب ابو اسحق الاسفراينى الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا قال
مسئلة المشهور فى بيان وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها
الا بالنظر وما يتوقف الواجب المشهور المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف
فهو واجب على ما سيأتى بيانه فى اصول الفقه ان شاء الله لا يقال الاعتراض عليه انا لا نسلم
انه يمكن ايجاب العلم لان التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين لو التصور
غير مكتسب على ما مر ثم اذا حصلا فان كان التصديق من لوازمها كما فى الاوليات
لم يكن التصديق مكتسبا ايضا وان لم يكن ضروريا احتيج فيه الى توسيط مقدمة اخرى
والكلام فيها كما فى الاول ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهى الى الاوليات وهى غير
مكتسبة لان تصور طرفيها ولا استلزام ذلك التصور من للتصديق باثبات احدهما
للآخر او سلبه عنه ثم ان لزوم ما يلزم عنها ايضا ضرورى وكذا القول فى اللازم
الثالث والرابع فظهر ان العلوم غير مقدورة البتة فكان الامر بها امرا
بما لا يطاق وانه غير جائز ولو صح بطل اصل الدليل اقول فقد مر الكلام
على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه لاعادته اما التصديقات فان كانت اولية
فالجمع بين تصوري طرفيها مكتسب وهو الحصول فى قوله اذا حصلا وما يحصل
بتوسيط الكتاب فهو مكتسب وان كانت نظرية فالجمع بين مقدماتها
مكتسب والتوسيط فى قوله احتيج الى توسيط مقدمة اخرى عبارة عن الاكتساب
فاذن ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب والقول بان الامر بما لا يطاق غير جائز
مخالف لمذهب اهل السنة وقوله لو صح ذلك بطل اصل الدليل كلام يتعلق
بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال به ههنا قال سلمنا امكان الامر
بالعلم لكن لا نسلم امكان الامر بمعرفة الله لان معرفة الايجاب موقوفة على معرفة
الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الايجاب فيكون الامر بمعرفة الموجب
تكليفا بالمحال اقول اما المعتزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الامر

بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الاشكال واما اهل السنة فيقولون استماع
الامر بالوجوب مع امكانه يوصله الى الممتنع التمحض منه واذا انتهى حصل له العلم الصحيح
بالوجوب وهذا هو المراد من قولهم وجوب المعرفة سمعي وامكان معرفة الايجاب
لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفى مع الاستماع فى تحقق الايجاب ولا يلزم
منه تكليفه بالمحال قال سلمناه ولكن لا نسلم ورود الامر به بل الامر انما جاء
بالاعتقاد المطابق تقليدا كان او علما لانه علم ما كلف احد بهذه الادلة
اقول اما المعتزلة فلا يحتاجون الى ورود الامر واما اهل السنة
فيقولون ورود الامر والتكليف به كما فى قوله تعالى قل انظروا وفى امثاله ظاهر
متفق عليه انما الخلاف فى ان تحصيل الادلة فرض على الكفاية او على الاعيان
قال سلمنا ان التقليد غير كاف لكن لم قلتم ان الظن الغالب غير كاف
والاعتماد على قوله ما علم ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علما ولان الخطاب
ظاهر وان الدلالة اللفظية غير يقينية على ما سيأتى ان شاء الله ولا يمكن بناء المطالب
اليقينية عليها اقول الظن ممكن الزوال وفى زواله خطر عظيم وقد ورد
النص الصريح بالامر بالاحتراز عن الخطر فتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وايضا
الوجوب الشرعى يثبت بالادلة الظنية وهذه الادلة توقع الظن بوجوب المعرفة على
الوجه اليقينى قال سلمناه لكن ما الدليل على انه لا طريق الى المعرفة
سوى النظر ثم انا على سبيل التبرع نذكر طرقا اخر وهو قول الامام المعصوم
او الالهام او تصفية الباطن على ما يقوله اهل التصوف وانا لو قلنا انه
لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم اذا ناظر الدهرى وانقطع فى الحال وجب
ان لا يبقى على الدين لان الشك فى مقدمة واحدة من الدليل كاف فى حصول الشك
فى المدلول وذلك يقتضى ان يخرج المسلم عن الدين فى كل لحظة بسبب ما يهجس فى خاطره
من الاسولة اقول القائلون بان المعرفة تحصل من قول الامام لا ينكرون

النظر بل يشاهدون النظر بسط العين ونزول الامام بالضوء الى الخارجي ويقولون كما لا يتم
الابصار الا بهما فلا تحصل المعرفة الا بمجموعهما ولفظ التعليم دال على مجموعهما واما الالهام
فلو ثبت وقوعه لما امن صاحبه انه من الله او من غيره الا بعد النظر وان لم يقدر
على العبارة عنه واما تصفية الباطن فان اهل التصوف مجمعون على انها لا تفيد الا بعد
طمانينة النفس في المعرفة سواء حصلت من يقين او تقليد او امارة والاعتقاد بوقوع
الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن لغير المتيقن كالمقلدين ومن يجري
مجراهم وذلك لان اليقين لا يمكن ان يزول قال —— سلمناه لكن لم قلتم
ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فان قلت لو لم يجب لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق
قلت انه غير جائز بل التكاليف باسرها كذلك لان ما علم الله وقوعه وجب
وما علم عدمه امتنع اقول —— ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان
مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلفه الاتيان به كلفه كيف ما كان
وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك
التقديم اولا ثم بذلك الفعل ثانيا واما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه
فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس بوجوب يوجب
الوقوع فان العلم بالشيء لا يكون علة له من حيث هو علم به والا لكان علمنا بطلوع
الشمس غدا يكون علة لطلوعه غدا وذلك محال فان المعلول الواحد لا يكون
له الا علة واحدة ولو كان العلم السابق منافيا للاختيار لكان الله تعالى
غير مختار في افعاله المحدثة وهو باطل بالاتفاق قال —— سلمناه لكن
تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الامر بالمعرفة ثابتا على الاطلاق وهو
ممنوع فلم لا يجوز ان يكون صيغة الامر وان كانت مطلقة في اللفظ لكن
في المعنى تكون مقيدة كما في قوله تعالى واتوا الزكوة والجواب ——
عن هذه الاسولة وان كان ممكنا لكن الاولى التعويل على ظواهر النصوص
كقوله تعالى قل انظروا اقول —— الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال

التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه والا فلا يكون شيء
بواجب شرعي اصلا واما التعويل على ظاهر النص مع التشكيك بمثل هذه
الاسولة فكالممتنع قال —— مسئلة وجوب النظر سمعي خلافا
للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لنا قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ولان فائدة الوجوب الثواب والعقاب ولا يقبح
من الله تعالى شيء في افعاله فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل
فلا يمكن القطع بالوجوب احتجوا بانه لو لم يثبت الوجوب الا بالسمع الذي
لا يعلم صحته الا بالنظر فللنبي ان يقول لا انظر حتى لا اعرف كون السمع
صدقا وذلك يفضي الى افحام الانبياء والجواب —— هذا لازم عليكم
ايضا لان وجوب النظر وان كان عندكم عقليا لكنه غير معلوم بضرورة
العقل لان العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى
وان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فكل واحد من هذه المقدمات نظري والموقوف على النظري
نظري فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا وللنبي ان يقول
لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب لا يتوقف
على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب والامكان
حاصل في الجملة اقول —— حكي عن القفال الشاشي من اصحاب
مذهب الشافعي وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من اهل السنة
انهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة هو احدى
مقدمتي المسئلة المتقدمة وقوله فائدة الوجوب الثواب والعقاب
فيه نظر لان اهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة والمعتزلة يقولون
بان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعي والوجوب العقلي مثبت باستحقاق
تاركه الذم عقلا فهذا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة

معين فتوجه عليهم ان وجوب النظر عندهم ليس متوقف على العلم بالوجوب
بل على الواقع في الضرر المظنون الذي لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم والواجب
في البديهة العقلية وذلك لا يمكن الا بمعرفته وذلك لا يزول الا بالنظر
بل انما يزول بالنظر واما الوجوب السمعي فلو كفى فيه امكان العلم بالوجوب
للزم ان يجب على المكلفين ما لا يعلمونه اصلا لان امكان العلم بالواجبات
غير الذي يعلمونه حاصل والصواب ان يقال امكان العلم بصدق الاوامر
السمعية يقتضي وجوب النظر فيها قال مسئلة اختلفوا في اول
الواجبات منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال هو النظر المفيد
للمعرفة ومنهم من قال هو القصد الى ذلك النظر وهو خلاف لفظي لانه
ان كان المراد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فلا شك انه
هو المعرفة عند من جعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم
مقدورا وان كان المراد اول الواجبات كيف كانت فلا شك انه
القصد اقول حكي عن ابي الحسن الاشعري ان اول الواجبات
هو العلم بالله تعالى واما القول بان اول الواجبات هو النظر فهو مذهب
المعتزلة وقيل اليه ذهب ابو اسحق الاسفرايني وذهب امام الحرمين
الى ان اول الواجبات هو القصد الى النظر وذهب ابو هاشم الى ان
اول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا
وان كان مقدورا فلا يكون مرادا للعاقل وسائر الاختلافات تتعلق
باختلاف الاعتبارات كما بينه قال مسئلة حصول العلم
عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري ومتولد عند المعتزلة والاصح
الوجوب لا على سبيل التولد اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم
متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل
يستحيل ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري

اما ابطال التولد فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه
بغير قدرته والقياس على التذكر لا يفيد اليقين والالزام لا ينهض لانهم
لم يقولوا به في التذكر لعله لا يوجد في النظر فان صحت تلك العلة ظهر
الفرق والا منعوا الحكم في الاصل اقول الاشعري يقول لا موثر الا الله
والعلم بعد النظر حادث محتاج الى الموثر فاذن هو فعل الله تعالى وليس
على الله شي واجبا فوقوعه غير واجب وهو الكثري فهو عادي
كطلوع الشمس كل يوم وذلك ان افعال الله المتكررة يقال انه فعلها
باجراء العادة وكل ما لا يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر
واما المعتزلة فلما اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله تعالى قالوا
بان كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شي اخر كالاعتماد من الحيوان
يقولون انه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شي اخر كالحركة
التي تصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه حصل منه بالتولد وههنا
قال الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة
وليس يمتنع ان لا يخلقه بعده وقال المعتزلة انه يحصل من الناظر بتوسط
النظر على سبيل التولد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع
المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب وافق الاشعري في كونه
من فعل الله ووافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر
وخالف الاشعري في قوله ليس يمتنع ان لا يخلقه وخالف المعتزلة في انه
من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره وله ان يدعي
ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات وللاشعري ان يمنع قوله
فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يحصل العلم بالنتيجة في
خوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات
وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الانبياء فقال وانما اورد صاحب الكتاب

هذا القول من القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام
النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علة او مولدا ثم ان الاشعرية
ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس فان القدماء من المتكلمين كانوا
يستعملون القياس في علم الاصول اعني الذي يستعمل في الفقه وهو الحاق
فرع باصل في حكم لسبب جامع لهما يدعون انه هو السبب للحكم في الاصل وهو
موجود في الفرع فيجب ان يكون مثله وهو الحكم موجودا ايضا في الفرع
وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون هذا القياس على تقدير صحته
لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما
يفرقون بين الاصل والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع
وان كان مقتضيا له في الاصل فقال المصنف قياس الاشعري النظر في قوله
ان النظر لا يولد العلم على التذكر فان المعتزلة يوافقه في ان التذكر لا يولد
العلم الذي يعقبه بالتذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولا
الالزام على تقدير المساعدة في استعمال القياس في المطالب العقلية
لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد في التذكر لعلة توجد في التذكر
ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر ربما يحصل من غير قصد المتذكر
والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صحت تلك العلة ظهر الفرق
وسقط الاستدلال بهذا القياس والا منعوا الحكم في التذكر ايضا
وهو ان يقولوا بتوليد التذكر كما قالوا في النظر بعينه وانما امكن ذلك لهم
لان ابا هاشم من المعتزلة قال بان التذكر كرات في الذهن من غير قصد لا يولد
العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي بفعل العبد بقصده
واختياره فهو يولد لان ذلك العلم يحصل للعبد بسبب هو من فعله قال
مسئلة النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة
وقيل انه يستلزمه وهو الحق عندي لان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم

مستغن عن المؤثر فيمتنع حصول هذين الجهلين استحالة ان لا يعتقد ان العالم غني
عن المؤثر وهو جهل احتجوا بان النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر
المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل جوابه انه معارض بان النظر في الدليل
لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم فان جعلت هناك
شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جواب عما قالوه اقول
اما عند الاشعري فالنظر الفاسد لا يولد لانه لا يقول بالتولد لانه
لا يقول بالتوليد واما عند المعتزلة فهو لا يولد والا لكان الجاهل
معذورا واما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول
باستلزامه للجهل وكلامه ظاهر قال مسئلة قد عرفت ان الفكر
هو ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر ثم التصديقات
المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح والا فهو
الفكر الفاسد اقول الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته
لما في نفس الامر وبكون الترتيب على الوجه الذي ينبغي والشرط الاخير داخل
في تقييد التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون فاسدا لفوات
الشرطين او احدهما ويفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة
غير المستلزمة داخلة في الفكر الفاسد قال مسئلة ذكر ابن سينا
ان حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم
ان هذا الحيوان بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما راى بغلة منتفخة البطن
فيظن انها حامل بل لا بد مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية اندراج
المقدمة الجزوية تحت الكلية وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين
تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا للعلم بالمقدمتين واما
ان لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج
ويكون الكلام في كيفية انضمامها مع الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار

ما لا نهاية له من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال
ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة
فلا يكون شرطا واما حديث الغفلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن
احدى المقدمتين فقط اما الصغرى او الكبرى اما عند اجتماعهما في الذهن
فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجة اقول ردّه على ابن سينا اضعف
من الذي ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان مغايرا للمقدمتين لا يلزم ان يكون
مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية
انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التاليف والجزء الصوري
لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض الجزئيات من الاوسط
التي وقع الحكم بالاكبر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم ان المقدمتين
لا يفيدان النتيجة الا عند هذا العلم وقوله فان لم يكن معلوما مغايرا
للمقدمتين استحال ان يكون شرطا في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام
المقدمتين للنتيجة نفس المقدمتين اما ان جعل مغايرا لهما مغايرة الصورة
للمادة او العارض للمعروض وجب ان يكون شرطا في الانتاج مع كونه
مغايرا لهما قال مسئلة اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل
على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول والحق ان ههنا امورا ثلثة العلم
بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه
لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول اما العلم بذات
الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له واما العلم بكون
الدليل دليلا على المدلول فهو ايضا مغاير للعلم بذات الدليل وذات
المدلول لانه علم باضافة امر الى امر والاضافة بين الشيئين مغايرة
لهما فالعلم بها مغاير للعلم بهما ولا يجوز ان يكون المستلزم للعلم بالمدلول
هو العلم بكون الدليل دليلا على المدلول لانه متوقف على العلم بوجود المدلول

لان العلم باضافة امر الى امر ... المضافين

والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول متوقف على العلم بوجود المدلول
فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادا من العلم بكون الدليل دليلا
عليه لزم الدور وهو محال اقول برهان بين ان العلم
بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول ثم بين ان العلم
باضافة امر الى امر متوقف على العلم بالمضافين وهذا لا كلفة فيه ثم انه اراد
ان يبين ان الامر الاضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول واحتج
بانه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا
البيان غير مساو للدعوى لان المعلول مع كونه مستفادا من العلة مستلزم
لها فان اراد نفي تخصيصه بالاستلزام فليس في البيان ما يفيد ذلك واعلم
ان هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى
الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود
ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما فان المغاير لوجوده داخل في وجود
ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب
عنه ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو
امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجيء في بحث التضايف
قال المقدمة الثالثة في الدليل واقسامه وهي اربع مسائل
مسئلة الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
والامارة هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول وكل واحد
منهما اما ان يكون عقليا محضا او سمعيا محضا او مركبا منهما
اما العقلي فلا بد وان يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول
فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف
الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم

على الحيوة وان حصل من الطرف الاخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة
على المعلول المعين وبالمعلول المعين على العلة المطلقة او المعينة ان
التساوي بدليل منفصل وباحد المعلولين على الثاني وهو مركب
من الاولين او باحد المتلازمين على الاخر كالمتضائفين اما
السمعي المحض فلا لان خبر الغير ما لم يعرف صدقه لم يفد واما المركب
فظاهر **اقول** الصواب ان يقال الدليل هو الذي يلزم
من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما لا وجود له ويستدل
عليه كنفي العلم الذي يستدل عليه بنفي الحيوة وكذلك الدليل والامارة
هي التي يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول واما قوله فاللزوم
حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل من الطرف الاخر فهو كذا وكذا
فلا شك في ان اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله
بعد ذلك او باحد المتلازمين على الاخر هو عين ما قاله اولا لا قسيمه
والاختلاف بينهما ليس الا بالامثلة والتلازم بين المتضائفين في الحقيقة
ليس مغايرا لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل واحد من المتضائفين
علة للاضافة المتعلقة بالاخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول
الا انه واقع من جنس الى ... والباقي ظاهر **قال**
مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن امور عشرة عصمة
رواة مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك
والمجاز والتخصيص بالاشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتقديم
والتاخير وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح اذ
ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم
للقدح في النقل لافتقاره اليه واذا كان المنتج ظنيا فما ظنك

بالنتيجة **اقول** كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم
وذهب المصنف الى انه لا يفيده وعد هذه الامور وزاد في بعض النسخ
وعدم النسخ ومحكمات القران لا يقع فيها شك بسبب رواة الالفاظ وتصريفها
واعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم والتاخير وبسبب المعارض العقلي
جاز وقوع فيها شك بسبب المجاز والتخصيص او الاضمار فممكن **قال**
مسئلة النقليات باسرها مستندة الى صدق الرسول عليه السلم وكل ما يتوقف
العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور واما
الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خطأ لو وقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان
الطريق اليه النقل ليس الا اما العام كالعاديات او الخاص كالكتاب
والسنة والخارج عن القسمين يمكن اثباته في الجملة بالعقل والنقل
معا **اقول** الذي يستند الى صدق الرسول فقط وكالاشياء
التي نقل عنه عليه السلم بالتواتر فان النقل عنه يصير ضروريا كامره بخمس
صلوات يشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة وامثال ذلك
لا طريق اليها الا النقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه
فهو كاثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم والخارج عن القسمين
كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعاديات مثل ما ينقل
بالتواتر الذي يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه والخاص
بمن يصدقه هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة **قال**
مسئلة اذا استدل بالناشي على شي فاما ان يكون احدهما اخص من الثاني
او لا يكون والاول على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على الخاص وهو
القياس في عرف المنطقيين او بالعكس وهو الاستقراء واما الثاني
فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر الا اذا اندرجا تحت وصف
مشترك بينهما فيستدل بثبوت الحكم في احدى الصورتين على ان المناط

لا كايجاب الصلوات الخمس

كتوحيد الاله وعصمة الانبياء

هو المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الاخرى وهو القياس في عرف
الفقهاء وهو في الحقيقة مركب من القسمين الاولين ثم القياس بالمعنى الاول
على خمسة اقسام احدها ان يحكم بلزوم شيء لشيء فيلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم
من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم
تصحيحا للعموم وثانيها التقسيم المنحصر الى قسمين فانه يلزم من رفع احدهما
كان ثبوت الاخر ومن اثبات احدهما كان ارتفاع الاخر وثالثها اذا حكمت
بثبوت الالف لكل ما ثبت له الباء او بانتفاء الالف عن كل ما ثبت له البا
ثم رايتا الباء ثابتا لكل الجيم او لبعضه حكمنا بثبوت الالف او انتفائه
لكل الجيم او لبعضه ورابعها اذا حكمنا بان الالف ثابت للباء ومسلوب
عن الجيم فان كان وقت السلب والايجاب واحدا كفى ذلك في مباينة الطرفين
واما اذا لم يعتبر الوقت لم ينتج الا عند اعتبار الدوام في احد الطرفين
لان دوام احد النقيضين يوجب كذب الاخر كيف ما كان وخامسها
اذا حصل وصفان في محل واحد وقد اتفقا فيه اما في الخارج فربما حصل
ذلك لهما اتفاقا وربما لا يحصل فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزوي
وتفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتبنا المنطقية اصل
نريد ايراد جميع الحجج مفصلة بقول موجز وهو غاية في الحسن والبلاغة
وذلك انه قسم الاستدلالات الى ثلاثة اقسام قياس المنطقيين والاستقراء
وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل ولنعرض القول في القسم الاول
اما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما ثبت لجزوياته فان كانت الجزويات
محصورة سمي بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج
واما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد فكل عدد
يعد بالواحد وهذا يقيني وان لم تكن الجزويات محصورة فذلك الحكم

يكون ظنيا لاحتمال ان يكون جزوي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور
فيه الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع
البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني لما يتفق فيه تخلف في جزوي
غير هذه الجزويات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ واما
قياس الفقهاء فظني ايضا لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل
على ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك
الثبوت فمن الجائز ان يكون عليته خاصة بتلك الصورة اعني يكون خصوصية
تلك الصورة شرطا في عليتها اما اذا ثبت ان علية للحكم عام حيث كان
رجع هذا القسم الى القسم الاول اعني الاستدلال بالكلي على جزوياته وصار
ذكر الصورة يكون الحكم فيها ثابتا حشوا لا تاثير له اصلا وانما يختص
هذا بالفقهاء لانهم يكتفون بحصول الظن ولا يشتغل جميعهم ايضا اما
قوله وهو بالحقيقة مركب من الاولين فلانه يستدل فيه بجزوي على كلي كما
في الاستقراء الا ان الاستقراء لا يقتصر على جزوي واحد ثم يستدل من ذلك
الكلي على الجزوي الاخر وذلك ايضا ليس بعينه فهو مركب كما شبه الاولين
وليس بهما ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائي وهو الذي يكون اما
النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل والى اقتراني وهو الذي لا يكون كذلك
والاستثنائي ينقسم الى متصل ومنفصل وفي المتصل يحتمل ان يكون التالي
وهو اللازم اعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم ووجود
الحيوة فيستدل من عين الملزوم ومن عدم اللازم ولا يستدل
من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم وقد اورد ذكر المنتج منها
وغير المنتج في كلمات قليلة وفي المنفصل يستدل بعين كل واحد على نقيض
الاخر وبالعكس فينتج اربع نتائج واما الاقتراني فلا بد في مقدمتيه
من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص بكل واحدة منها ليتناسبا

واذا الغي المشترك ثبت الحكم المطلوب بين الباقيين فهو النتيجة وينقسم الى
اربعة اقسام لان المشترك اما ان يكون محكوما به في احديهما محكوما عليه
في الاخرى واما محكوما به فيهما واما محكوما عليه فيهما فالاول ينقسم الى ما يكون
المشترك محكوما به في المقدمة التي يكون الباقي من جزويها عليه في النتيجة ويسمى
شكلا اول والى ما يكون بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ولا يورده في اكثر
الكتب لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك محكوما به فيهما فيسمى شكلا ثانيا
والعمدة هو الاول وينتج منه اربعة ضروب لان المقدمة التي تشتمل على
المحكوم عليه في النتيجة يجب ان يكون موجبة كلية او جزوية والاخرى
يجب ان يكون كلية موجبة او سالبة والنتائج اربع موجبة كلية وسالبة
كلية وموجبة جزوية وسالبة جزوية وقد اورد ذلك في الفاظ قليلة في غاية
الايجاز والثاني اورده على سبيل الاختصار والمنتج منه اربعة ضروب
ايضا ولابد من ان يتالف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على
المحكوم عليه في النتيجة كلية ولا ينتج الا سالبة منشاه التنافي بعد الغاء المشترك
واشترط فيه ان يكون وقت التباين واحدا او يكون احد المتباينين دائم
الحكم ليكون المتباينان كطرفي النقيض والنتائج يكون اما سالبة كلية
واما سالبة جزوية والثالث ايضا اورده على سبيل الاختصار ويجب فيه
ان يكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحديهما كلية
والمنتج منه ستة اضرب كلها جزوية اما موجبة واما سالبة وعبر عن الجزوية
بلقي المحكوم به والمحكوم عليه في محل وفي خارج ذلك المحل فربما لا يلتقيان
واما الشكل الرابع فلم يذكره لما مر وتفاصيل ذلك يستدعي كلاما
طويلا **قال** الركن الثاني في تقسيم المعلومات المعلوم
اما ان يكون موجودا او معدوما فههنا مسايل المسئلة الاولى في احكام
الموجود الاول تصور الوجود والعدم بديهي لان ذلك التصديق

حاشية: ... واذا كان ... عليه فيهما يسمى شكلا ...

متوقف على هذين التصورين وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون
كذلك ولان العلم بالوجود جزء من علمي باني موجود واذا كان
العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك **اقول**
هذا لازم على مذهبه وهو ان التصديق عبارة عن مجموع التصورات
مع الحكم وغير لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده لكن الحق
ههنا هو الذي ذكره وما اعترض وما اعترض به عليه فيما مر ظاهر
الفساد **قال** الثاني ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
وجمع منا الى ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والاقرب
انه ليس كذلك لنا انه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فمحل الوجود
قائما بما ليس بموجود وتجويزه يفضي الى الشك في وجود الاجسام
اقول لو كان الوجود عرضا ومحله ليس موجودا لكان تجويز ذلك
يفضي الى الشك في وجود الاجسام لكن ليس كذلك فان محل الوجود
امر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع اعتبار
احدهما ثم اذا اوجد كان الامر مع الوجود ابدا وان يكون بينهما مغايرة
ولا يلزم من ذلك كون احدهما حالا والاخر محلا وان كان المصنف
يريد ان يقيس الاعراض والاجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما
حالا ومحلا مخصوصين فينبغي ان يكون المقايسة مطابقة وذلك
بان نقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالا قائما بما ليس موجودا
اي بما ليس كذلك الحال لكانت الاعراض ايضا فيه قائمة بما لا يدخل
تحت الاعراض في مفهومه لا بما لا يكون موجودا **قال** احتجوا
بان المقابل للنفي واحد والا بطل الحصر العقلي فيجب ان يكون الاثبات الذي
هو في مقابل النفي واحدا ولانه يمكن تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ومورد
التقسيم مشترك بين القسمين ولانا اذا علمنا وجود شي ثم لا يتغير ذلك الاعتقاد

سعير اعتقاد كونه جوهرًا او عرضا وذلك يقتضي ان الوجود امر مشترك سيما
الجواب عن الاول ان مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك الماهية ولا واسطة
بين هذين القسمين وهذا لا يدل على شرف عام وعن الثاني ان مورد
التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية والمعنى ان بقاء تلك الماهية
اما ان يكون واجبا او لا يكون وعن الثالثة يقتضي ان يكون للوجود
وجود لغيره ويلزمه التسلسل **اقول** قوله في الجواب الاول ان
ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان ذلك اثبات في
الاول بيانه ان ارتفاع آ يقابل تحقق آ وارتفاع ب يقابل تحقق ب
فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما امر مشترك ومقابله تحقق مشترك
يصح ان يحمل على كل تحقق خاص باحدهما وبغيرهما ونحن لا نعني باشتراك الوجود
الا ذلك التحقق المطلق لا هذا التحقق ولا ذاك التحقق وقوله في الجواب
الثاني ليس جوابا عن قوله الموجود ينقسم الى واجب وممكن فان
الذي فرضه مورد تلك القسمة في قوله وهو ان بقاء تلك الماهية الخاصة
اما ان يكون واجبا او لا يكون هو الوجود فان البقاء هو استمرار
الوجود فكانه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا او كذا ولو ان استمرار
الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة وقوله
في الجواب الثالث ايضا ليس بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا نتصور
اشتراك وجودات بين الوجود وبين الجوهر العاري عن الوجود
واللاوجود حتى اذا تغير في التصور وتبدل احدهما بالآخر
بقي ذلك الوجود المشترك ولزم منه ان يكون للوجود وجود
لغيره **قال** المسئلة الثانية المعدوم اما ان يكون ممتنع
الثبوت ولا نزاع في انه نفي محض واما ان يكون ممكن الثبوت وهو
عندنا وعند ابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض

خلافا للباقين من المعتزلة ومحل الخلاف انهم زعموا ان وجود السواد
زايد على كونه سوادا ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود
اقول اعترف هيهنا بان المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن
ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله بين الواجب والممكن وينبغي ان يعلم ان
القايلين بان المعدوم شي يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم
والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة
بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة
ولا يقولون للممتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات
التي لا يكون موجودة شي وثابت وللصفات التي لا يعقل الا مع الذوات
حال لا موجود ولا معدوم بل هي واسطة بينهما والبصريون من شيوخهم
كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات
في العدم جواهر واعراض وابو القسم البلخي والبغداديون يقولون
بانها اشيا والفاعل يجعلها جواهر واعراضا **قال**
لنا ان وجود السواد عين كونه سوادا على ما مر فيمتنع ان يكون
سوادا عند عدم الوجود ولان الذوات المعدومة مشتركة في الثبوت
المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصياتها النوعية وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فثبوت تلك الذوات زايد على ماهياتها
المخصوصة فهي حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت موصوفة
بها هذا خلف **اقول** اما الحجة الاولى فقد مر الكلام فيها
واما الثانية فالزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون
به وقوله فهي حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت جوابه
انا فرضناها معراة عن الوجود لا عن الثبوت ولا يقولون لما به
الامتياز ثابتا بل انه كان وابدا فهي احوال **قال** ولان

عدد الذوات المعدومة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهيا والخصم
لا يقول به **اقول** انهم يقولون الزيادة والنقصان يعرضان
الثابت في الموجودات لا في المعدومات **قال** ولان الذات
ازلية فلا يكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم
واذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة
غنية عن الفاعل **اقول** هم يقولون جعل الذوات موصوفة
بالوجود امر زايد عليهما كالتركيب الذي هو زايد على الاجزاء وهو بالفاعل
ولا يلزم من كون الافراد غنية كون المركب غنيا عنه **قال**
ولان السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فالوحدة
ان كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب ان لا يتعدد في الوجود
وان لم يكن لازمة فنفرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض
ارتفاعه محال واذا زالت الوحدة حصل التعدد ولا يتحقق الا اذا
تباين الشيئان بالهوية ثم ما به التباين ان كان من لوازم الماهية فكل
شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف وان لم يكن من لوازمها
كان الشيء حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
محل الحركات والسكنات المتعاقبة معدوما محضا وذلك عين السفسطة
اقول لهم ان يقولوا السواد حالة العدم لا يوصف
بالكثرة وايضا ان كان متعددا فالتباين ليس من لوازمها ولا يجب
ان يكون كل ما لا يكون لازما للماهية زايلا فلا يكون المعدوم موردا
للصفات المتزايلة والسفسطة غير لازمة **قال** احتجوا
بامرين الحجة الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم
ثابت اما ان المعدوم متميز فلثلثة اوجه اولها ان المعدوم معلوم
وكل معلوم متميز اما ان المعدوم معلوم فلان طلوع الشمس

غدا معلوم الآن وهو معدوم والحركة التي اتمكن من فعلها كالحركة
الى اليمين والى الشمال والتي لا اتمكن من فعلها كالطيران الى السماء
معلوم مع انها معدومة واما ان المعدوم متميز فلاني اميز بين
الحركة التي اقدر عليها والتي لا اقدر عليها واميز بين طلوع الشمس
من مشرقها ومن مغربها ولذلك احكم على احدى الحركتين بانها يوجد غدا
وعلى الاخرى بانها لا يوجد ولا معنى للتميز الا هذا وثانيها اني قادر
على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على خلق السماء والارض وهذا
الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز بعض
هذه المعدومات عن البعض والا استحال ان يقال انه يصح مني فعل
هذا ولا يصح ذاك وثالثها ان الواحد منا قد يريد شيئا ويكره شيئا
اخر وان كان المراد والمكروه بعد معدومين فلولا امتياز المراد
عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر مكروها
فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان المعدومات متميزة واما ان كل متميز
ثابت فلانا لا نعني بالثابت الا كون هذه الماهيات في انفسها متعينة
ومتحققة ومن المعلوم بالضرورة ان امتياز هذه الماهية عن تلك
لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الاخرى فعلمنا ان
هذه الماهيات متحققة في العدم الحجة الثانية ان المعدوم الممكن
متميز عن الممتنع ولا يجوز ان يكون الامتناع وصفا ثبوتيا والا لكان
الموصوف به ثابتا فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت
هذا خلف ولما لم يكن الامتناع ثبوتيا كان الا امتناع ثبوتيا ضرورة
انه لا بد في المتنافيين من كون احدهما ثبوتيا والموصوف بالوصف الثبوتي
ثابت فالمعدوم الممكن ثابت والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل معلوم
متميز ثابت والذي احتجوا به عليه معارض بامور اربعة اولها انا نتصور

شريك الله تعالى ولولا انا نتصوره ونميزه عما عداه لاستحال الحكم عليه
بالامتناع لان ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه وثانيها انا نتصور بحرا
من زيبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه المتخيلات عن بعض
مع انها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام قامت بها
اعراض وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم
لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرر ماهية الجبل
من حيث انه جبل حال العدم وثالثها انا نتصور وجودات هذه الماهيات
قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض
فاني كما اعقل امتياز ماهية الحركة يمنة عن ماهية الحركة يسرة قبل دخولها
في الوجود كذا اعقل امتياز وجود احدى الحركتين عن وجود الاخرى
قبل دخولها في الوجود فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها
في العدم وهو باطل بالاتفاق لان الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما
محال ورابعها انا نعقل ماهية التركيب والتاليف قبل دخولهما في الوجود
وهذه الماهية يمتنع تقررها في العدم لان التاليف عبارة عن اجتماع
الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتقرر حال العدم بالاتفاق
واذا كان كذلك استحال ان يتقرر ماهية التاليف حال العدم ثم
انا نتصورها قبل وجودها ونميزها عن ساير الماهيات وكذلك
نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما مع انهما من قبيل الاحوال
ولا حصول لهما في العدم فثبت بهذه الوجوه ان التميز الذهني لا يستدعي
تحقق الماهيات خارج الذهن **أقول** حاصل ما اورده
من حججهم على ان المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على
الثبوت واثبات التميز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات
والمقدورات والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضي الثبوت

بالضرورة وفي الحجة الثانية بان الامكان يقابل الامتناع والامتناع غير ثابت
فمقابله ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت
الامكان والامتناع وتقابلهما وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميز
في الممتنعات والممكنات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركية والساكنية
وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر ان هذه التميزات ذهنية وهي لا تستدعي
ثبوتا خارجيا **قال** ثم انك ان اردت تضييق الكلام على
الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما ان عنيت به ذلك
القدر من الامتياز الذي نجده في تصور الممتنعات والمركبات
والاضافيات فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم
بالاتفاق وان عنيت به امرا وراء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة
الحجة عليه فانا من وراء المنع في المقامين **أقول** هذا تأكيد للمعارضة
وبيان عدم الفرق بين ما نقر به وندعي ثبوته وبين ما لا نقر به من المعدومات
المتميزة في الذهن **قال** اما قوله المعدوم مقدور والمقدور
متميز فضعيف لان المقدور اما ان يكون ثابتا في العدم او لا يكون
فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه اثر لان اثبات الثابت محال
واذا كان كذلك استحال ان يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا كان ذلك
اعترافا بان المقدور غير ثابت وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال
بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهو الجواب عن قولهم المعدوم مراد
وكل مراد ثابت **أقول** انه يقول اثر القدرة والارادة في المعدوم
الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذي هو امر وراء الثبوت وانت
ما ابطلت ذلك فان قلت اني اعلم ان الوجود هو الثبوت بالبديهة واستريح
من هذا التطويل **قال** والجواب عن الحجة الثانية ان
المحكوم عليه بكونه ممكنا اما ان يكون ثابتا في العدم او لا يكون والاول

باطل لان عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية
فلا يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان الثاني كان الامكان وصفا لما ليس
بثابت في العدم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالامكان على كون الممكن
ثابتا في العدم **اقول** قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو قالوا
لكان لهم ان يقولوا امكان الثابت في العدم هو جواز اتصافه بالوجود
بعد العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل غايته من حيث يحصل له
صفة بعد ان لم يكن وايضا لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت
على الممكن والا لكان كل ممكن ثابتا بل موجودا عندكم **قال**
تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات زعم ابو يعقوب
الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم
البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار
ابن احمد من المعتزلة ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود
ذوات واعيان وحقايق وان تاثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل
تلك الذوات موجودة واتفقوا على ان تلك الذوات متباينة باشخاصها
واتفقوا على ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير
متناه اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها
غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات
عن الوجود الخارجي فانا نعقل المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج
وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا الخارجي والذهني نص ابن
سينا في المقالة الاولى من الهيات الشفا على انه لا يجوز ومنهم
من جوزه واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحدة
او كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد
فاذا اعتبرنا مع السواد غيره وذلك ناقض قولنا لم نعتبر

السواد فقط هو هذه الكلمة كما لا نحكم عليها بالوحدة والكثرة والا فصلا عن انا ع

الا السواد بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة واتفقوا على ان
الماهية غير مجعولة قالوا لان ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع
ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم عند ارتفاع
ذلك الغير ان لا يبقى السواد سوادا لكن القول بان السواد لا يبقى
سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به انه ليس سواد
والمحكوم عليه لا بد من تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون
سوادا حال ما لا يكون سوادا وهو محال واما المعتزلة فقد اتفق
القايلون بالذوات المعدومة على انها بأسرها متساوية في كونها
ذوات وان الاختلاف بينها ليس الا بالصفات ثم اختلفوا
فذهب الجمهور منهم الى انها موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم
منها ان ذات الجوهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة
بصفة السوادية وهلم جرا وزعم ابن عياش ان تلك الذوات معراة
عن جميع الصفات والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القايلون
بالصفات زعموا ان صفات الجواهر اما ان يكون عايدة الى الجملة
وهي الحيثية وكل ما يكون مشروطا بها او الى الافراد وهي اما في الجواهر
واما في الاعراض اما الجوهر فقد اثبتوا له صفات اربعة احدها
الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهرية والثانية
الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة
التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة
الحصول في الحيز وهو الصفة المعللة بالمعنى قالوا وليس للجوهر بالوجود
صفة زايدة على هذه الاربعة وليس له بكونه اسود وابيض صفة
وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة واما الاعراض والصفات
العايدة الى الجملة غير معقولة فيها واما العايدة الى الافراد فثلثة

الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند
الوجود وصفة الوجود فهذا هو المذهب الذي استقر جمهورهم عليه
وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وابي رشيد
وابن متويه ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع احدها ان ابا
يعقوب الشحام وابا عبد الله البصري وابا اسحق ابن عياش زعموا
ان الجوهرية هو التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وابو عبد الله
ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم
اختلفا فذهب ابو يعقوب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل
في الحيز وذهب ابو عبد الله الى ان الشرط في كون المتحيز حاصلا
في الحيز هو الوجود فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيز لكنه غير
حاصل في الحيز وزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم كما يمتنع اتصافه
بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فلهذا اثبت الذوات خالية عن الصفات
وثانيها اختلفوا في ان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة فالكل
انكروه الا ابو عبد الله البصري فانه قال به وثالثها اتفقوا
على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم
الا ابا الحسين الخياط فانه قال به ورابعها اتفقوا على ان بعد
العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل يمكننا
الشك في انه هل هو موجود ام لا الى ان نعرف ذلك بالدليل لانهم
لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله
تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلا بد من دلالة
منفصلة واتفق الباقون من العقلاء على ان ذلك جهالة والالزم
ان لا نعرف حدوث الاجسام المتحركة الا بالدليل اقول
هذا نقل المذاهب وليس فيه موضع بحث والقايلون بان الماهيات

غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها
تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورية يلحقها بعد فرضها تلك
الماهية وقول المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس
هكذا لانهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير فاعل
ولما جعلوا الذوات متساوية في الذاتية احتاجوا الى اثبات صفات
الاجناس والاكوان لكل نوعا واحدا والاعراض المشروطة بالحيوة
هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات والنفارات
والالام والارادات والكراهات وهي مع الحيوة عشرة والموت
عند ابي علي ايضا منها والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لاجلها
يحتاج الى الحيز وبعضها الجوهرية وهي مشروطة بالوجود اما الكائنية
المعللة بالحصول في الحيز ككون الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا
وهي معللة بالاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
بشرط الوجود والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل وللاعراض بدل
التحيز والحصول في الحيز صفة واحدة لاجلها تحتاج الى محل ولادلة
كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكنها قليلة الفايدة فلنعرض
عنها قال المسالة الثالثة الذي نقوله انه لا واسطة بين
الموجود والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين منا ولابي هاشم
واتباعه من المعتزلة فانهم اثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها
بانها صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم لنا ان البديهة
حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا
يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة
بين القسمين الا ان يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا
فحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التاويل ويصير البحث لفظيا

اقول القسمة لكل ما يشير اليه العقل اما ان له تحقق وهو القسمة الى
الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي
واسطة لكنهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود
كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة
لا يقولون لها ذات لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن هاهنا ذهبوا
الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات والشيء كل ما يعلم او يخبر
عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم الا تبعا للغير فكل ذات
اما موجودة او معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة
الوجود ويجوز ان يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند
من يثبتها للمعدومات واكثر الذي اورده يحيل عندهم بذلك والحق
ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ قال
واحتجوا بامرين الحجة الاولى قد دللنا على ان الوجود وصف مشترك
فيه بين الموجودات ولا شك ان الموجودات مخالفة بماهياتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مغاير لماهياتها ثم
ذلك الوجود اما ان يكون معدوما او موجودا او لا موجودا ولا معدوما
والاول محال لان الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين
نقيضه والثاني محال لان الوجود لو كان موجودا لكان مساويا
في الموجودية للماهيات الموجودة ولا شك انه مخالف لها بوجه ما
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالموجودية المشتركة بين الوجود
وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي
بها الامتياز فيكون للوجود وجود لغيره ويلزم التسلسل وذلك
محال فثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم اقول
هذه حجة عليهم ... لا لهم من غير ان يرضوا به فان الموجود والمعدوم
عندهم ليسا متناقضين فان طرفي النقيض عندهم الثبوت والانتفاء لا ذات
وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم
فقوله الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه لا يوافق
اصولهم والصواب ان يقال الموجود والمعدوم لا يجتمعان لان الذات
الموصوفة بالوجود لا يكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون موجودا
لان الصفة لا يكون لها ذات موصوفة بالوجود قال الحجة
الثانية الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس وهو يوجب القول
بالحال اقول اصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح
المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا فان النوع في اللغة
الاختلاف والجنس التماثل قال بيان الاول من وجوه
احدها ان السواد والبياض اشتركا في اللونية وليس الاشتراك في مجرد
الاسم لانا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض
اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من المجانسة
ما ليس بين السواد والحركة ولذلك فان الاشتراك اللفظي لا يكون
مطردا في اللغات بأسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء
وثانيها ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة ثم انا نجد
العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم
بالجوهر والعلم بالعرض والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى فعلمنا
ان العلمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة وثالثها
انا نقول الممكن اما جوهر او عرض فلولا ان العرضية وصف واحد
والا لم يكن التقسيم منحصرا بيان الثاني انه اذا ثبت ان هذه الماهيات
مشتركة في بعض الوجوه ومختلفة في وجوه اخر فالوجهان اما ان يكونا
موجودين او معدومين او لا موجودا ولا معدوما والاول باطل

الخلاف في اثبات الواسطة راجع الى تفسير الالفاظ



والالزم قيام العرض بالعرض والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه الامور
ليست عدما صرفا فبقي الثالث وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الكلام
في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه ام لا قد تقدم والان نساعد عليه
ونقول لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان موجودا
لكان مساويا للماهية الموجودة في الموجودية ومخالفا لها في خصوصيتها
ويلزم التسلسل قلنا التسلسل انما يلزم لو اشتركا في وصف ثبوتي
واختلفا في وصف ثبوتي اما اذا كان الاختلاف في امر عدمي فلا يلزم
التسلسل بيانه ان الوجود شارك الماهية الموجودة في الموجودية وخالفها
بقيد عدمي وهو ان الوجود وحده وان كان موجودا لكن ليس معه
شيء اخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة لكن لها مع معنى الموجودية
امر اخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يكون الوجود
موجودا بوجود اخر بل يكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا
التقدير ينقطع التسلسل ثم قال الشارح رايت حاصل ادلة مثبتي
الاحوال على اختلافها راجعا الى حرف واحد وهو ان الحقائق مختلفة
بخصوصياتها ومشتركة في عموماتها وما به الاشتراك غير ما به الافتراق
ثم بينوا ان ذلك ليس موجودا ولا معدوما فاثبتوا الواسطة قالوا وهذا
يقتضي ان يكون للحال حال الى غير النهاية اجاب المثبتون من وجهين
الاول وهو الذي عليه تعويل الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل
والاختلاف والثاني التزام التسلسل قال الشارح اما الاول
فضعيف جدا لان كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور
من احدهما هو المتصور من الاخر او لا يكون والاول هو المثل والثاني
هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات امرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف
جهالة واما الثاني وهو التزام التسلسل فباطل لانا متى جوزناه

جوزناه انسد علينا باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد باب اثبات
الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين والذي اقوله
ان هذا الالزام غير وارد على القائلين بالحال لانا لما سلمنا ان السواد
والبياض مثلا مشتركان في الموجودية ومختلفان في السوادية
والبياضية وعلمنا ان ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز
ان يكونا سلبيين لا جرم اثبتنا امرين ثابتين احدهما كونه سوادا
والاخر وجوده اما الوجود والسوادية فهما مختلفان بحقيقتهما
ومشتركان في الحالية لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لانه لا معنى للحال
الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما واذا كان الاشتراك واقعا
في وصف سلبي لم يلزم ان يكون الحالية صفة قائمة بالوجود فلم يلزم
ان يكون للحال حال فقد ظهر اندفاع هذا الالزام عنهم مع ان الاولين
والاخرين من مثبتي الاحوال كانوا عاجزين عن دفعه والحمد لله الذي
هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والجواب
عن الحجة الثانية ان نقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به
الامتياز موجودين قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا هذا
اقرب الى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
وتعويل الشارح في دفع هذه الحجة على الزام ان يكون للحال حال
فقد عرفت ضعفه اقول الصفات المشتركة لا تخلو
من ان يكون ثبوتية او لا يكون والثبوتية لا تخلو اما ان يكون داخلة
في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات او لا يكون والداخلة يكون
كاللون الذي يشترك فيه السواد والبياض ويكون بحث
جزءا من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا
قائما بالمركب فلا يلزم من اتصاف المختلفات بها قيام العرض

بالعرض وغير الداخلة يكون كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة
والعرض هو عارض لهما غير داخل في مفهومهما وعروض الشيء
للشيء لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة
لمختلفين قيامها بها الا بدليل منفصل واما الصفات السلبية فهي غير
ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض اما ثانيا فقول
المثبتين ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس بوارد عليهم
لانهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان
ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات ولا ذات ذات
فلا يوصف بالتماثل والاختلاف واما ثالثا فلانه ان الذات هي ما يدرك بالانفراد
والحال لا يدرك بالانفراد فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك
من حال اخرى اذ كان كل حال مدرك مع شيء اخر والمشترك ليس بمدرك
بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخرى وليس
وانتم حكمتم كل امر يشير العقل اليها فاما ان يكون المشار منها
واحدا ولا يكون والحال ليس بامر يشير العقل اليه اشارة لا يكون
الى غيره معه واما دفع صاحب الكتاب الالزام عن مثبتي
الاحوال بان الحال صفة سلبية لا يقتضي اشتراكا في امر ثبوتي حتى
من الاحوال فليس بدافع عنهم لانهم لا يقولون بان الحال سلب محض
بل يقولون انها وصف ليس بموجود ولا معدوم والمستحيل عندهم
ليس موجود ولا معدوم مع انه ليس بحال واذ الحال يشتمل على معنى
غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا
ويشترك الاحوال فيه ولكونها غير مدركة بانفرادها عليها بالتماثل
والاختلاف وقد ظهر ان ذلك الدفع منهم لم يكن يقتضي لذلك
الثناء على نفسه ـ قال ـ وللفلاسفة في هذا الباب طريق

لغيره وهو انهم قالوا الاجناس والفصول التي بها تتقوم الانواع
البسيطة في الخارج موجودات في الاذهان لا في الاعيان
فتميل لهم الحكم الذهني ان كان مطابقا للخارج عاد كلام مثبتي
الحال والا فهو جهل ولا عبرة به ـ اقول ـ الاجناس والفصول
ليست بتصديقات انما هي تصورات مفردة ولا يجب فيها الاشتمال
على الحكم بمطابقة الخارج ان يكون مطابقا والا كان جهلا وذلك
ان الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد
لا تعتبر المطابقة واللامطابقة بل يعتبر فيها الاجناس والفصول
ان يكون لها حيثيات يمكن للعقول تعقل الاجناس والفصول
منها ولذلك يلزمان عن وجه الوجود لامتناع ان يكون
حيثيتان وليس معنى الاشتراك الا ان المعقول من احد المشتركين
هو المعقول من الاخر فيما اشتركا فيه لا ان يكون شيء واحد في الخارج
موجودا في شيئين معا او بعض منه في كل واحد منهما او خارجا عنهما
وهما يتصفان به ـ قال ـ النوع على القول بالحال قالوا ثبوت
الحال للشيء اما ان يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة
بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد والاول هو الحال المعللة
والثاني هو الحال الغير المعللة واتفقوا على ان الموجودات
متساوية في الذوات ومخالفة بالاحوال اما الوجود فزعم
مثبتو الحال منا انه نفس الذات وزعمت المعتزلة انه صفة والقول
باثبات كون المعدوم شيئا بناء على هذا والذي اختاره في هذا على
القول بالحال ان ذلك باطل لان الذوات لو كانت مشتركة سواء
قلنا الوجود هو الذات على ما يقوله اصحابنا او غيره على ما يقوله
المعتزلة لصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر ضرورة استواء المتماثلات

في كل اللوازم مكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس
اقول — الذي اختاره بعد النزاع من نقل المذاهب هو ان
الذوات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا
موجب ان يكون الحيوانية المشتركة بين الانسان والفرس يستلزم صحة في
انقلابها لانسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا هو جوابهم عما اختاره
واوردة عليهم قال — ولان اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة
ان كان لا لامر فقد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال
وان كان لامر فذلك الامر ان كان ذاتا عاد البحث في اختصاصها من بين
سائر الذوات بصفة المرجحية وان لم يكن ذاتا كان صفة لذات فيعود
البحث في اختصاص تلك الذات بها اما اذا جعلنا الخصوصية ذاتا وما به
الاشتراك صفة اندفع الاشكال لان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها
في لازم واحد اما الاشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم
اقول — لهم ان يقولوا الممكن في الاجناس والفصول مثل ذلك
بل في الاشخاص التي تحت نوع واحد فانك ان جعلت الفصول والمشخصات
ذواتا والحيوان والانسان لوازم لما كانت الحيوانية والانسانية
جزء الماهية ولانها فان اللوازم انما يلزم بعد تقوم الملزومات
وايضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار يرجح احد مقدوريه
على الاخر لا لمرجح فاذن يجوز ان الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات
من غير ترجيح هذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الا مع الوجود
وايضا قد عرفت انه لا مرجح هناك غاية ما في الباب انك تقول لا دليل
على ذلك ولا يجب من عدم معرفة عدمه واصحاب هذه المذاهب
لما فرضوا الذات مما يصح ان يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بان الذوات
مشتركة واتفق انه يصح ان يعلم ويخبر عنه من لوازم الذوات او عوارضه

لا نفسها قال — تقسيم الموجودات الموجود اما ان يكون
واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن الثبوت لذاته
وهو كل ما عداه فان قيل الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في اصل
الوجود ويخالفها في الوجوب وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود
غير الوجوب ولانا ندرك التفرقة بين قولنا الموجود واجب وبين قولنا
الموجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق واذا
ثبت ان الوجوب غير الوجود فنقول اما ان لا يكون بينهما ملازمة
او يكون والاول محال والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن
انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحال ان يكون
واجبا لذاته وايضا يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك محال
لان الوجوب نعت للوجود ويستحيل حصول النعت بدون المنعوت
واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمة فمن المحال ان يكون كل
واحد منهما مفتقرا الى الاخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون
الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هذا خلف
اقول — لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات
بالتواطؤ للزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع كون كل وجود
مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يدل عليها بالتشكيك والمعاني
المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام
غيره ذلك البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشى
وسائر الانوار لا تقتضيه لكون النور مشتركا بين نورها وسائر
الانوار بالتشكيك قال — ولانه يلزم كون الوجوب معلولا
وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب بعلته فيقبل هذا الوجوب
وجوبا لغيره لا الى نهاية وهو محال اقول — لا يلزم من كون الوجوب

لا ازما كونه معلولا والحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور
معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي
وهي في انفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست موجودات
في الخارج حتى يكون علة للامور التي تسند اليها او معلولا لها كما ان
تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا
له وكون الشي واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى
الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب قال ومحال
ان يكون الوجوب مشترطا للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيته
فيكون مفتقرا اليه فلو كان الوجود مفتقرا اليه لزم الدور وهو محال
ومحال ان يكونا معلولي علة لان تلك العلة اما ان يكون موصوفة
بهما او صفة لهما او لا موصوفة ولا صفة والاول محال والا لكان
ما ليس بموجود ولا واجب علة لهما لكن ما ليس بموجود معدوم
والمعدوم علة الوجود والوجوب هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب
معلولا وهو محال على ما تقدم والثاني محال والاعاد الاشكال
في كيفية ذلك اللزوم والثالث محال لانه يلزم ان يكون الموجود
الواجب لذاته مفتقرا الى علة منفصلة هذا خلف اقول هذا كله
انما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج
متباينين وذلك محال قال لا يقال الوجوب سلبي لانا نقول
انه تاكد الوجود والشي لا يتاكد بنقيضه ولانه نقيض اللاوجوب الذي
هو عدمي لكونه محمولا على العدم فيكون وجوديا سلمنا كونه سلبيا
لكن يستحيل ان يكون المقتضي للوجود هو الوجوب لامتناع
كون العدم مقتضيا للثبوت ولا بالعكس والا كان كل موجود
واجبا والجواب انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب

والممكن وهو باطل على ما تقدم اقول اذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم
منه ان يكون نقيضا للوجود فان السلبي هو سلب شي عن شي وسلب
الشي عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب واللاوجوب
نقيضين بمعنى تقاسمهما جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك
وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا
على الوجوب حملا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما هو وجودي عدميا
ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمي
ولا يجب ان يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي
وبعضه عدمي وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع كثيرة وفيه غلط
فاحش على ما تبين وعلى انه نبي هاهنا معنى النقيض وشرايطه المذكورة في اكثر
كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل ان يكون المقتضي
للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت جعل السلبي
عدميا وكثير من الامور السلبية يقتضي امرا وجوديا كما سيجي بيانه وحكمه
بان هذه الاعتراضات مبنية على كون الوجود مشتركا كما حكم غير صحيح
قال خواص الواجب لذاته وهي عشرة مسئلة الشي الواحد
لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير
وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال مسئلة الواجب
لذاته لا يتركب عن غيره والا لكان بينه وبين الجزء الاخر من المركب
علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير اقول لا ادري ايش
يعني بهذه العلاقة فان الواجب له علاقة العلية والمباينة بالغير
وان اراد بالتركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الموجودات
باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو
جايز وان اراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات

لو كان كل مركب محتاجا الى جزئه وجزؤه غيره وكل محتاج الى الغير ممكن
لنا انه لو كان ممكنا لكان له علة مسئلة الواجب انا نقول انه غير

محالا عليه لانه لا ينفعل عن غيره **قال** مسئلة الواجب لذاته لا يكون وجوده زايدا عليه لان ذلك الوجود ان كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وان لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا الى موثر وذلك الموثر ان كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان تلك الماهية فهي حال ايجابها ذلك الموجود اما ان يكون موجوده او لا يكون والاول محال لانها ان كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وان كان غيره كانت الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان لم يكن موجودة فهو محال لانا لو جوزنا كون المعدوم موثرا في الموجود لم يمكننا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده ولان تاثير المعدوم في الموجود باطل بالبديهة الاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها لان الماهية من حيث هي هي لا موجوده ولا معدومة وهذا كما قالوا في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود اخر والا وقع التسلسل ولم يلزم ايضا ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشي الواحد في الوقت الواحد موجودا معدوما معا ثم الذي يدل على ان واجب الوجود وجوده زايد على ماهيته ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم **اقول** هذا الاعتراض هو مذهبه الذي يدعيه في سائر كتبه ولا شك ان الماهية من حيث هي هي لا موجوده ولا معدومة وانما يمكن ان يكون من حيث هي هي علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية للاثنين علة لزوجيتها اما كونه من حيث هي هي علة للوجود او للموجود فمحال لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة للوجود موجودا

وليس كذلك في قبول الوجود فان قابل الوجود يستحيل ان يكون موجودا والا فيحصل له ما هو حاصل له واما الاستدلال على كون وجوده زايدا على ماهيته بان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح لان وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو امر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم هو وجوده الخارج الخاص به القايم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره والدليل على استحالة كون وجوده زايدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل كثرة محتاجة الى مبادي عند المبادي لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه اصلا **قال** مسئلة الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زايدا عليه اذ لو كان الوجوب مستتبعا للوجوب لكان الفرع اصلا للاصل وهو محال وان كان تابعا لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فيكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات فيكون الواجب بالذات اولى بكونه ممكنا وايضا فوجوب ذلك الوجوب ان لم يكن لوجوب موثره على هذا التقدير فيقبل هذا الوجوب وجوب لغير الى نهاية معورض بان الوجوب والامتناع كيفيتان لانتساب الموضوعات الى المحمولات فهي لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لها **اقول** جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة مبني على كون الوجوب امرا موجودا عارضا للواجب وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعترض وارد في المعارضة فان وجوب القضايا لا يكون جزوا من محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية لانتساب محمولاتها الى موضوعاتها والكيفية العقلية لا يكون مستتبعا للامور الخارجية بل يكون تابعا لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به من الامور الخارجية ممكنا وفي عبارة صاحب الكتاب

سهو فان الواجب ان يقول كيف ان لا انتساب المحمولات الى الموضوعات
قال مشكك في الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا
لكان مسهو مغاير لما به يمتاز كل واحد منها عن الاخر فيكون كل واحد
منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين
ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف وان كان بينهما ملازمة
فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وان كان
الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب فهو ملزوم لما ليس هو لم يكن واجبا
فقيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو باطل والا
لكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطلان على ما تقدم
ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لساير الماهيات ومخالفا
لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان
واجبا كان للوجوب وجوب لغير الى غير النهاية وان لم يكن واجبا
كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته هذا خلف وايضا
فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زايدا وهو باطل على ما سياتي
ان شاء الله تعالى وايضا فهو معارض بما ان واجب الوجود مساو للممكن
في الموجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران
ونعود التقسيم المذكور في اول الباب وقد عرفت هناك انه
لا جواب الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك
اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات
مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط اقول ان لزوم
التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب
ان يقتصر على ذلك لانه قد بين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك
فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف

فيه نظر لان الخلف يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما
ان كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم
منه كون الهوية معلولا للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة
بانفرادها انما يكون واجبة بصفة يعيبها ذاتها ولو قال في الاول
الوجوب صفة فلا يكون واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير
حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه
اللا وجوب المحمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن
الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا
اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا
للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمعترض
الذي هرب اليه افضل ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك
اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية التحير لا يدري لما اي شيء
ينادي كلامه والى التناقض والتزام ما لا تخلصه من حيرته وكان
من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكما الواجب لذاته يستحيل ان يكون
محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما
عرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد
من الاخر لا يمكن ان يكون داخلا في المعنى المشترك والا لا امتياز فهو
خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد
منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر وان كان في احدهما
فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا
لا نقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان
المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصص
بدل اشتراكه فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بانه ليس

محصل بانه ليس الاخر فلما سلما لعين لا يتصل الا بعد حصول الغير حينئذ
يكون كون كل واحد منهما بعد حصول الغير قال مسئله
وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك اللفظي
والا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكنا وان لم يفتقر المشترك كان
غنيا عن الغير فلم يكن تمام ماهية الوجوب لغيره عارضا للغير هذا
خلف وان كان مفتقرا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير
معروض بان مسمى الوجوب يمكن تقسيمه الى الواجب بالذات والواجب
بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة وللقائل ان يستدل
على ان الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بانه لو كان ثبوتيا لكان اما
ان يكون مقولا على الواجب لذاته والواجب لغيره بالاشتراك المعنوي
او بالاشتراك اللفظي وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا
ثبوتيا اقول لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين الوجوب
بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب لذات مركبا لان تعقل
الوجوب بالذات لا يفتقر الى تعقل غير الذات اما الوجوب بالغير فيفتقر
تعقله الى انضياف تعقل الغير الى تعقل الوجوب ثم لو كان الوجوب
الذي هو ما يحصل في العقل عند اسناد متصور الى الوجود الخارجي
مركبا لم يلزم منه تركيب المسند اليه كما لا يلزم من كونه محتاجا الى الغير
به كون الموصوف به محتاجا الى غيره وايضا الامتناع ايضا مشترك
بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب
الممتنع لذاته الذي يكون منفيا محضا وقوله في الوجه الثاني العدد
المشترك كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير
عارضا للغير هذا خلف فيه نظر لانه لا يلزم منه الخلف فان
من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار

[illegible] في هذا المطلوب

الجزء افتقار المركب والمعارضة التي اوردها صحيحة على الاشتراك
المعنوي في الوجوب واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتي باطل
لما مر قال مسئلة الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
اذ لو فرضنا اتصافه بامر ثبوتي او سلبي لا يكفي في تحققه ذاته لتوقف
حصول ذلك الامر له او انتفاؤه عنه على حضور امر خارجي او عدمه
فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول او الانتفاء والموقوف
على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير فالواجب
لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته هذا خلف وهذه
الحجة لا تمشي الا في كون الاضافات امورا وجودية في الاعيان اقول
هذه المسئلة هي المتفق بين المتكلمين والفلاسفة لانه يعني كون الواجب
واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلمون
هذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بامر موقوف على امر خارجي فذاته
موقوفة على الغير ليس بصحيح لان وجوده امر متعلق بالواجب وغير الواجب
لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب الا توقف
ذلك الامر على غير الواجب والاضافيات والسلبيات من الصفات
كلها كذلك فهم يقولون باتصافه بها فاذن ليس مرادهم من قولهم
الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب
من جميع جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير كونه
مصدرا ومبدا الا لكون الغير صادرا عنه او متاخرا منه فان
من الاعتبار من قبيل قال مسئلة الواجب لذاته لا يصح عليه العدم
اذ لو صح لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه والمتوقف
على الغير ممكن بالذات اقول الصواب فيه ان يقال لا يصح
عليه العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب

لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وبعلته بعدم يتوقف
وجوده على عدم سبب عدمه بعلل ما يثبت للشيء لذاته بعلة
غير ذاته والواجب لذاته ممتنع عدمه وما ذكره ليس بخاص بواجب الوجود
لان الممكن الدائم الوجود **قال** مسئلة الواجب لذاته يجوز
ان يعرض له صفات يتكثر بها ذاته فيكون للوجوب الذاتي حصة
لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية ويكون
الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي وان كانت ذا احدث
مع الوحدة لم تبق واحدة **اقول** هذا ممتنع عند الحكما لانهم
يقولون الواحد لا يكون من حيث هو هو واحد مصدرا لاكثر
من واحد وقوله وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه
ان صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون الا الذات مع انها
مع الوحدة لا يكون ايضا واحدة ومع الصفات يكون كثيرة
وهذا ليس مما ذهب اليه الحكما ولا المتكلمون الا الاشاعرة
كما سيجي شرحه وقوله الوحدة حصة لتلك الهوية واذا احدث
مع الوحدة لم تبق واحدة يجرى مجرى قول من يقول اذا علم الانسان
الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فان الوحدة هي بعقل
العقل لعدم انقسام تلك الهوية **قال** خواص الممكن لذاته
مسئلة الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه
من حيث هو هو محال فان قيل القول بالامكان ممتنع من وجوه
احدها ان وصفنا السواد مثلا اما ان يكون عين كونه سوادا
او غيره فان كان الاول كان قولنا السواد يصح ان يكون موجودا
وان يكون معدوما جاريا مجرى قولنا الموجود يصح ان يكون
موجودا وان يكون معدوما لكن قولنا الموجود يصح ان يكون

ان يكون موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي
جعلناه محمولا ان كان واحدا كان ذلك اضافة الشيء الى نفسه بالامكان
وهو محال وان كان غيره لزم كون الشيء الواحد موجودا مرتين واما
قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما فباطل ايضا لانه متى حكم
على امر بانه يصح اتصافه بامر اخر فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف
مع الوصف والموجودية لا يعقل تقررها مع المعدومية فيستحيل
ان يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود واما ان كان
الحق هو الثاني كان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا يرجع
حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بوصف الوجود وذلك
محال ولانه اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان اما
الوجود واما الماهية واما موصوفية الماهية بالوجود واي واحد
من هذه الثلثة فرض الامكان وصفا له فذلك الموصوف بالامكان
اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان مفردا كان الحكم عليه بالامكان
يرجع الى ان تلك الماهية المفردة يمكن ان يكون تلك الماهية ويمكن
ان لا يكون فيعود الى القسم الاول الذي ابطلناه وان كان مركبا
عاد الكلام في ان الامكان صفة لكل واحد من اجزائه او للبعض اجزائه
اقول هذا الاشكال لو اضافه الى ما ذكره في صدر الكتاب
من السفسطة لكان اليق وذلك لان القائل بكون الوجود غير الماهية
يريد بقوله السواد يصح ان يكون موجودا وصح ان يكون معدوما
ان الممكن ان يحدث ما يصير بعد حدوثه سوادا وصح ان السواد
ينعدم مطلقا واما عند من يقول بتغاير السواد والوجود
فليس يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود
وهو معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب بان الماهية وجدها

لايكون موجوده ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث
هو سواد لايكون معدوما وقوله المعدوم يمكن ان يصير موصوفا
بالوجود معناه ان الماهية الموصوفة بالعدم يمكن ان يزول عنها
المعدومية ويحدث بعدها لها صفة الوجود وان السواد يمكن ان يوجد
معناه ان الماهية التي لا يعتبر معها وجود ولا عدم يمكن ان يضاف
اليها صفة الوجود وباقي الكلام حسن ظاهر **قال** وثانيها
ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان
موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود
والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم
وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل امكان العدم
والوجود واذا استحال الخلو عن العدم والوجود وكان كل واحد
منهما منافيا للامكان كان القول بالامكان محالا ويمكن تقرير
هذا السوال من وجه اخر وهو ان الممكن اما ان يكون قد حضر
معه سبب وجوده او لم يحضر وبالتقدير الاول يجب وبالتقدير الثاني
يمتنع فيكون القول بالامكان ممتنعا **اقول** القسمة في قوله
المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست
بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع
الوجود او مع العدم ويعوزه قسم اخر وهو ان لا يكون مع احدهما
واما قوله فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم فيقال
له هذا مسلم اما في غير تلك الحال لم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية
اما حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين عند اعتبار
الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير يمكن ان يقبل
احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول وفي التقرير

[illegible]

الثاني الذي قال فيه ان الممكن اما ان يحضر معه سبب وجوده او لم يحضر
ايضا فيه خلل لان لم يحضر يحتمل ان يحضر معه لم يحضر سبب وجوده او لم يحضر
لا سبب وجوده ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه
فظهر ان الخلل في هذا الكلام كان بسبب ان القسمة لم تكن مستوفاة **قال**
وثالثها وهو ان الشيء لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفا
عدميا او وجوديا والاول باطل لانه نقيض اللاامكان الذي يصح
حمله على المعدوم والمحمول على المعدوم معدوم فيكون اللاامكان عدميا
فيكون الامكان وجوديا ضرورة كون احد النقيضين وجوديا والثاني
باطل لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين احدهما انه اذا كان ثبوتيا
كان مساويا لساير الموجودات في اصل الثبوت ومخالفا لها في خصوصية
ماهيته المسماة بالامكان فيكون ثبوته زائدا على ماهيته فاتصاف
ماهيته بوجوده ان كان واجبا لذاته كان الامكان موجودا واجبا
لذاته وهو صفة الممكن فالموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود
ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان به وما كان شرطا لوجود ما كان
واجبا لذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته
هذا خلف واما ان كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان
كان للامكان امكان اخر ولزم ان يكون امكان الامكان زايدا عليه
ولزم التسلسل **اقول** اما قوله في ابطال كون الامكان عدميا
فمما تبين حاله وقوله في الوجه الاول من ابطال كونه ثبوتيا انه لو كان ممكنا
لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان وكان للامكان امكان
اخر ولزم التسلسل ليس بحق لان الامكان امر عقلي فمهما اعتبر العقل للامكان
ماهية ووجودا حصل فيه امكان الامكان انقطع عندما انقطاع اعتبار
وههنا نكتة ينبغي ان يحقق وهو ان كون الشيء معقولا بنظر فيه العقل

وتعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعاقل لا اسطر فيه حيث ينظر
فيها هو آلة لتعقله بل انما اسطر به مثلا العاقل يعقل السما بصورة في عقله
ويكون معقوله السما، لا اسطر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السما
ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السما وهو جوهر
ثم اذا نظر في تلك الصورة اي يجعلها معقولا منظورا اليها لا آلة في النظر
الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله ممكن الوجود هكذا الامكان
هو آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن من ان وجوده كيف يعرض لماهيته
ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود او جوهرا او عرضا او واجبا
او ممكنا ثم ان نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته
لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشي بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا
في ذاته ووجوده غير ماهيته واذا تقرر هذا فالامكان من حيث
هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود وممكنا او غير ممكن
واذا وصف بشي من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر
فليحقق هذا حتى ينكشف جلية اعتراضات هذا الفاضل على الامكان
وعلى امثاله ويزول الحيرة التي عرضت له وتعرض لمن يتبع مقالته
قال وثانيهما ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود لذاته فلو كان
الامكان صفة موجودة لكان الشي حال عدمه موصوفا بصفة موجودة
وذلك محال اقول قد مر ان الامكان صفة للمتصور المستند
الى الوجود الخارجي والشي حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا
بالامكان قال لا يقال الجواب عن الاشكال الاول ان ذلك انما
يتوجه على من يقول الشي حال وجوده ممكن الوجود او حال عدمه
ممكن العدم فاما من يقول الشي حال وجوده يمكن ان يصير معدوما
في الزمان الثاني لا يلزمه هذا الاشكال وعن الثاني انه لا يلزم من صدق

قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية
التي هي احد اجزاء ذلك المجموع غير قابل للعدم وعن الثالث ان الامكان
وصف ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم
لانا نجيب عن الاول من وجهين احدهما ان نقول القول بالامكان الاستقبالي
محال لانا اذا حكمنا على الموجود في الحال بانه يمكن ان يعدم في الاستقبال فاما
ان نقول امكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال او نقول انه لا يحصل الا
في الاستقبال والاول محال لان العدم في الاستقبال من حيث انه في الاستقبال
موقوف على حصول الاستقبال وحصول الاستقبال في الحال محال فحصول
العدم الاستقبالي من حيث انه عدم استقبالي موقوف على حصول شرط
محال والموقوف على المحال محال فالعدم الاستقبالي ممتنع الحصول
في الحال واذا استحال ذلك بل لا يمكن حصوله الا في الاستقبال كان امكان
حصوله حاصلا في الاستقبال لا في الحال فان قلنا انه ان كان هذا الشرط
ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال ونحن انما اثبتنا هذا
الامكان بالنسبة الى الاستقبال جعلت الامكان نسبة والنسبة لا توجد
الا بعد وجود المنتسبين واذا استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال
تحقق هذه النسبة واما الثاني فهو ان نقول الامكان العدم الاستقبالي
لا يحصل الا عند حضور الاستقبال كان ذلك حكما بالامكان على الشي بالنسبة
الى زمانه الحاضر لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا وحينئذ يعود
اول الاشكال الثاني وان سلمنا الامكان الاستقبالي لكن الاشكال
المذكور لا يندفع لان قولنا انه في الحال يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال
يعني امكان صيرورته هو بعينه عين الموجود لكان ذلك حكما باتصاف
١ الموجود بالعدم ويعود الاشكال المذكور اقول تصور الاستقبال
في الحال معقول والماهية لا من حيث هي موجودة او غير موجودة مستندة

الى الوجود الخارجي في الاستقبال او الى عدمه بسبب تعذر الفعل والامكان
الاستقبالي هو الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد والنظر
في ان امكان العدم يحصل في الحال او في الاستقبال ليس نظرا في الامكان
من حيث كونه امكانا بل فيه من حيث انه صورة في العقل وهو حاصل في وقت
العقل من حيث هي صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو امكان
ولا يلزم منه محال واما ان الامكان نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق
المنتسبين فقد ظهر ان منتسبيه حاصل في المتصور متعلق بالاستقبال
واما قوله في الوجه الثاني لابطال الامكان الاستقبالي ان امكان
العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند حضور الاستقبال فباطل لانه
لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال
وباقي كلامه معلوم الفساد بما مر قال وعن السوال الثاني
ان شرط كون الشي قابلا للشي كون القابل خاليا عما ينافي المقبول
فاذا كان وجود الماهية وعدمها منافيا للامكان والماهية لا تخلو
عنهما فالماهية يمتنع خلوها عما ينافي الامكان فيمتنع اتصافها بالامكان
اقول الماهية لا تخلو عن الوجود او العدم في الخارج
اما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما والامكان صفة لها من حيث هي
كذلك مستندة الى الوجود او الى العدم قال وعن السوال
الثالث ان حكم الذهن بالامكان اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه
او لا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا ولكان حاصله ان الذهن حكم
بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشي
في نفسه ممكنا فيعود الاشكال المذكور من انه ثبوتي او عدمي
ولان امكان الشي وصف للشي والذهن شي اخر مغاير للشي المحكوم عليه
بالامكان ووصف الشي يستحيل قيامه بغير ذلك الشي الا ان يقال المراد

المراد من قولنا امكان الشي امر حاصل في الذهن ان العلم بالامكان
حاصل في الذهن وهذا حق لكنه لا يدفع السوال لان البحث واقع
عن نفس الامكان لا عن العلم بالامكان اقول قد مر ان المطابقة
انما تعتبر وانما تعتبر في تصور الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه
الوجود وان اعتبر فيه المطابقة يجب ان يكون مطابقا لما في العقل
لانه اعتبار عقلي كما مر والامكان من حيث هو قائم بالذهن ليس
بامكان ومن حيث هو متعلق بمتصور لا يعتبر حصوله في الذهن ولا حصوله
حصوله وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية
والامور الخارجية قال والجواب ان كون الماهيات المتغيرة
ممكنة امر ضروري والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب كما في شبه
السوفسطائية اقول قد انصف مهنا في تشبيه هذه الشبه
بتلك الشبه الا انه كان يجب ان يوردها هناك فان هذا الموضع موضع
التحقيق لا التشكيك قال مسئلة الممكن لا يوجد ولا ينعدم الا
بسبب منفصل لانهما لما استويا بالنسبة اليه استحال الترجح الا المنفصل
فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترجح الا لمرجح ان ادعيتم انه
بديهي فهو ممنوع فانا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا
الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية اظهر والتفاوت يدل
على تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاول ومع قيام احتمال النقيض
لا يبقى اليقين التام وان ادعيتم انه برهاني فاين البرهان
سلمنا صحة ما ذكرتم لكنه معارض بامور اولها لو افتقر الممكن الى
المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا
ثبوتيا او لا يكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل
وانما قلنا انه يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا لان ثبوته اما

في الذهن فقط او فيه وفي الخارج والاول باطل لان الذي وجد
في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جهل لكن اعتقدنا ان العالم قديم مع
انه لا يكون في نفسه كذلك فلو كان حكم الذهن بالموثرية غير مطابق للخارج
كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشي موثرا في نفسه ولان كون الشي موثرا
في غيره صفة لذلك الشي وكانت حاصلة قبل الاذهان وصفة الشي يستحيل
قيامها بغيره الا ان يقال الموجود في الذهن هو العلم بالموثرية لكن
ذلك لا يفيد كما تقدم اما الثاني وهو ان يكون له ثبوت في الخارج
فهو اما ان يكون نفس الموثر والاثر او امرا مغايرا لهما والاول
باطل لانا قد نعلم ذات الموثر وذات الاثر مع الشك في كون ذلك
الموثر موثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله
تعالى لكنا لا نعلم ان الموثر فيه قدرة الله تعالى الا ببرهان منفصل
على نفي الواسطة والمعلوم غير مغاير للمجهول فاذن موثرية قدرة
الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته ولان موثرية القدرة
في الاثر نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين متوقفة على وجودهما
والمتوقف على الشي مغاير له واما ان كانت الموثرية امرا زايدا
فهو اما ان يكون من العوارض العارضة لذات الموثر
واما ان لا يكون كذلك بل يكون موجودا قايما بنفسه الا كونه
عارضا لشي لغير غير معقول فان كان الاول كان ممكنا لذاته مفتقرا
الى الموثر فموثرية الموثر فيه زايدة عليه ولزم التسلسل وهو محال
وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه اخر لان التسلسل انما يعقل
لو فرضنا امورا متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل
واحد متلوا بصاحبه وانما يكون متلوا بصاحبه لو لم يكن بينه
وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان تاثيرا المتلو في التالي

بين طرفيها وقد كان لا يتوسط هذا خلف وان كانت الموثرية
جوهرا قايما بذاته فهو محال لان موثرية الشي في الاثر نسبة بين الموثر
والاثر والنسبة بين الشيئين لا يعقل ان يكون جوهرا قايما بالنفس
ثم على تقدير التسليم فالموثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر
او ذات او هما وعلى التقديرات يكون موثرية الذات الموثرة
في وجود الممكن زايدا عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه لا يجوز
ان يكون الموثرية صفة عدمية لانها نقيض اللاموثرية التي يصح
حملها على العدم والمحمول على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت
فالموثرية امر ثبوتي ولان الشي الذي لم يكن موثرا فصار موثرا فالموثرية
حصلت بعد ان لم يكن فهي صفة وجودية والا فليجوز فيها اذا صارت
الذات عالمة بعد ان لم يكن ان لا يكون العلم امرا وجوديا وذلك
نهاية الجهالة وظهر بما ذكرنا فساد كون الموثرية صفة ثبوتية وكونها
صفة عدمية فاذن القول بالموثرية باطل وثانيها ان الموثر اما ان يوثر
في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول باطل لاستحالة
ايجاد الموجود والثاني باطل لان حال العدم لا اثر فلا تاثير
لان التاثير ان كان عين حصول الاثر عن الموثر فحيث لا اثر فلا تاثير
وان كان مغايرا عاد الكلام فيه كالكلام في الاول وثالثها ان الموثر
اما ان يكون تاثيره في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية
بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك
ذلك الغير وهذا محال لان السواد يستحيل ان يصير غير سواد
لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا
بانه ليس بسواد بل نقول ينتفي السواد ويبقى لانا نقول
اذا قلنا ينتفي السواد فهذه قضية ولكل قضية موضوع ومحمول

فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير

لا محالة والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول ذلك المحمول له
او سلبه عنه فاذا قلنا السواد نفي فالموضوع هو السواد فلا بد
وان يكون السواد متقررا حال ذلك النفي وان كان النفي هو السواد
ايضا لزم ان لا يكون السواد متقررا في هذه الحالة فيلزم عند صدق
قولنا السواد معدوم كون السواد متقررا وغير متقرر وذلك
محال واما ان قيل المؤثر اثر في الوجود فذلك محال والا لزم
ان لا يبقى الموجود موجودا عند فرض عدم ذلك التاثير وهو محال
على ما مر واما الثالث وهو ان يقال ذلك المؤثر اثر في موصوفية
الماهية بالوجود فنقول اولا لا يجوز ان يكون موصوفية الماهية
بالوجود امرا وجوديا لانها بتقدير ان يكون امرا وجوديا لم يكن
جوهرا قائما بذاته بل يكون صفة للماهية فيكون موصوفية الماهية
بها زائدة عليه ولزم التسلسل واذا لم يكن الموصوفية امرا
ثبوتيا استحال جعلها اثر المؤثر ثم بتقدير ان يكون امرا ثبوتيا
استحال اسنادها الى المؤثر لان المؤثر اما ان يؤثر في ماهيته او وجوده
ويعود التقسيم المتقدم واذا ثبت انه لا يجوز اسناد الماهية والوجود
والانتساب احدهما الى الاخر الى المؤثر كانت الماهية الموصوفة
بالوجود غنية عن المؤثر فثبت ان القول بالتاثير باطل ورابعها
انه لو افتقر ترجح احد طرفي الممكن على الاخر الى المرجح لافتقر
رجحان العدم على الوجود الى المرجح لكن ذلك محال لان المرجح
مؤثر في الترجيح والمؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل
اسناده الى المؤثر فان قلت علة العدم عدم العلة قلت هذا
خطاء لان العلية مناقضة للاعلية التي هي عدم والعلية ثبوتية
فالموصوف بها ثابت والا لنفي المحض موصوف بالصفة

الموجودة وهو محال وان العدم لا تمييز فيه والتعدد والاثنينية فيستحيل
جعل بعضه علة والبعض معلولا والجواب ان تلك الشبهة بديهية
والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات في العقل محال وان حاولنا البرهان
قلنا الممكن حال ما وجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد ان لم يكن
كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك
الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء آخر يقتضي ذلك الوجوب
بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر اما المعارضة الاولى فمدفوعة
لان ذلك التقسيم قد يوجد فيما نعلم وجوده بالضرورة كما اذا قيل لو كنت
انا موجودا في هذه الساعة لكان كوني فيها اما ان يكون عدميا فهو محال
لانه نقيض اللاكون فيها وهو عدمي ونقيض العدم ثبوت او يكون ثبوتيا
وهو اما عين الذات فيلزم ان لا تبقى الذات عندما لا يبقى حصوله
في تلك الساعة او زائدا عليه فيكون ذلك الزائد حاصلا في تلك الساعة
ولزم التسلسل ولما كان حصوله في هذه الساعة يفضي الى هذه الاقسام
الباطلة وجب ان لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر ان هذا
التقسيم مبطل للبديهيات اما المعارضة الثانية فهي كذلك ايضا لان
الاصوات وان كان في محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث والتقسيم الذي
ذكرتموه يدفعه لانه يقال ان حدث هذا الصوت مثلا فاما
ان يكون حدوثه حال وجوده او حال عدمه فان حدث حال وجوده
فقد وجد الموجود وان حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر
ان هذا التقسيم مبطل للضروريات اما المعارضة الثالثة فهي ايضا
كذلك لانه يقال لو حدث هذا الصوت لكان الحادث اما الماهية
او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود فان كان الاول فقد انقلب
ما ليس بصوت صوتا وان كان الثاني فقد انقلب ما ليس بموجود موجودا

وكذا الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبديهيات وههنا اشكال وهو
ان للنقاد حين قدح البديهيات ان يقولوا لما عجزتم عن القدح في مقدمات
هذا التقسيم مع انكم علمتم ان نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدح الى البديهيات
اما المعارضة الرابعة فمدفوعة لان العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان
فلا يستدعي المرجح **اقول** قوله التفاوت بين قولنا ترجح احد المتساويين
بكون لمرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال
الى الاول فلا يكون يقينيا تاما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون
بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم
نفسه فلا تفاوت كما ذكر ايضا في الجواب اما قوله اقامه برهانه على
ذلك الحكم الضروري فليس بشيء لان وجوب الممكن المقتضي لوجود الموصوف
به لا يمكن ان يكون قايما بموثره لانه وصف للممكن ووصف الشيء يستحيل
ان يقوم بغيره والقايم بالموثر ان كان ولا بد منه فهو الايجاب لا الوجوب
والحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كساير الصفات ويكون قايما
بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه واقول من راس ان البرهان
الذي اقامه مبني على حكم هو قولنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذه
القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفي قولنا
ترجح احد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود ولكن
بعبارة اخرى فاذن البرهان الذي اقامه مبني على ما سماه الحكم البديهي
المذكور الذي عدل عنه الى ذلك البرهان وقد وضح من ذلك ان
ذلك البرهان فضل غير محتاج اليه اما المعارضة الاولى فالموثرية
المذكورة فيها امر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر
عن الموثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو الموثرية كما في ساير
الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك

انما يكون جهلا اذا حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج واعتقاد كون
العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي مثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا
لا على ما اورده في مثاله وعدم مطابقته لا يقتضي ايضا ان لا يكون شيء
موثرا اصلا كما قال بل اذا حكم بثبوته في العقل فقط فمطابقته ثبوته
في العقل دون الخارج وقوله الموثرية صفة قبل الاذهان وصفة
الشيء يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل
في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي
يحصل في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل واما قوله
لا يقال الموجود في الذهن هو العلم بالموثرية لما تقدم فجوابه ان
الموثرية غير العلم بالموثرية مع كونها ثابتة في العقل لا ما احال عليه فيما
تقدم والقول في ما في كلامه في فساد كون الموثرية ثبوتية ظاهر مما ذكر
واما حجته على ان الموثرية ثابتة لانها نقيض اللاموثرية فقد مر بيان فسادها
واستدلاله بتجدد الموثرية على كونها ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في العقل
كما في ساير الاضافات وقوله في الجواب ان مثل هذه التقسيمات
مبطل للبديهيات كما اذا قيل كون في هذا الان عدم اما ان يكون ثابتة
او لا يكون الى اخر كلامه ليس كما قاله لان الكون في الزمان امر عقلي
يعرض للمتكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به ويبقى كون المتكون
بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا تسلسل ولا يلزم
ما يبطل البديهيات واما في المعارضة الثانية فقسمة التاثير بانه يحصل
اما في حال وجود الاثر او في حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك لانه
ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يوثر الموثر
في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها تكون بهذه الصفة
وان اراد به مقارنة الموثر للاثر الذاتية فذلك يستحيل وانما يوثر فيه
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين

المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست حال الوجود ولا حال العدم
وقوله في الجواب ان هذه القسمة مبطلة للضروريات باطل ودال
على تحيّره في امثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه ما يقول المنافرون
من المتكلمين الذين لا يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون
الصوت الذي يوجد في الآن الثاني يصدر من موجده في الآن الذي قبله فيكون
التاثير سابقا على الاثر بآن ويقع بالقياس الى ما يحصل بعده سواء كان الاثر
موجودا في ذلك الآن بتاثير آخر او معدوما ويكون الاثر في آن التاثير غير
موجود وفي الآن الذي يصير موجودا لا يكون مقارنا للعدم واما في المعارضة
الثالثة فقوله تاثير المؤثر اما في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية
بالوجود يجاب عنه بانه في الماهية قوله ذلك محال لان كون السواد سوادا
بالغير يوجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير جوابه انه اذا
فرض السواد وجب سواديته بشرط الفرض وجوبا لاحقا مترتبا على الفرض
ومع ذلك الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا لما فرض
موجودا اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب
ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد الفرق بين الوجوبين
في المنطق وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب يدل
على المعنيين بالشركة اللفظية وايضا اذا قلنا في السواد معناه ان
السواد اي الحاصل في زمان ليس حاصلا في زمان بعده ويكون حملا غير
اي حمل على المتصور منه لا على الموجود الخارجي فان الوضع والحمل
يكونان في الذهن المعقول ولا يكونان في الخارج اصلا وهكذا القول
في حصول الوجود من موجده وان قيل تاثير المؤثر في جعل الماهية
موصوفا بالوجود كما هو رأي القائلين بان المعدوم شيء لم يتعلق
ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لان ذلك امر اضافي يحصل بعد اتصافها
به والمراد من تاثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك

ما ذكره من المحال وظهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خبطه
وتحيّره وقد صح بسبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهيات
واما في المعارضة الرابعة فقوله احتياج العدم الى مرجح محال لان
العدم نفي محض ليس بشيء لان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا
ويتساوى طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل فالمرجح لا يكون الا
عقليا وعدم العلة ليس نفيا محضا وهو يكفي في الترجيح العقلي لكونه
متمايزا عن عدم المعلول في العقل بجواز تعليل هذا العدم بذلك العدم
في العقل وقوله العلية مناقضة للاعلية الى آخره فقد مر وجه الغلط
فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها انما هو تاكيد للمعارضة
قال مسئلة الممكن لذاته لا يجوز ان يكون احد الطرفين به
اولى لانه مع تلك الاولوية اما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن فان امكن
فاما ان يكون طريانه لسبب او لا لسبب فان كان لا لسبب لم يكن تلك الاولوية
كافية في بقاء الطرف الراجح بل لا بد معها من عدم سبب الطرف المرجوح
وان كان لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا محال
لان المتساوي اقوى من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوي
فبان يمتنع حال المرجوحية كان اولى وان لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح
واجبا والمرجوح ممتنعا اقول ما ذكره يقتضي نفي الاولوية مطلقا
وللقائل ان يقول طرف الاولى يكون اكثر وقوعا او اشد عند الوقوع
او اقل شرطا للوقوع وانت ما ابطلت ذلك وقد قيل في رجحان العدم في
الغير القار كالصوت والحركة ان العدم لو لم يكن اولى بها لجاز عليها
البقاء واجيب عنه بان ذلك لا ينافي الممكن لذاته الذي هو الممتنع بغيره وبقاء
الغير القار ممتنع لغيره قال مسئلة رجحان الممكن لذاته مسبوق
بوجوب وملحوق بوجوب اما السابق فلانه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر

يمنع لا صدوره عنه لم يوجد وقد دللنا على ان الرجحان لا يحصل الا مع الوجوب
واما اللاحق فلان وجوده ينافي عدمه وكان منافيا لامكان عدمه فكان
مستلزما للوجوب واعلم ان شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين
لكنهما خارجان لا داخلان اقول قد مر تقرير هذين الوجوبين
والفرق بينهما فيما مضى ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود او عن العدم
فهو لا ينفك في كل واحد من حالتيه عن هذين الوجوبين لوجوده او لعدمه
وهو لا ينفي شيئا منهما كما لا ينفي احد الطرفين لذاته وهذا معنى قوله
لكنهما خارجان لا داخلان قال مسئلة علة الحاجة الى المؤثر الامكان
لما سبق لا الحدوث لان الحدوث كيفية وجود الحادث فيكون متاخرة
عنه والوجود متاخر عن تاثير القادر فيه المتاخر عن احتياج الممكن اليه
المتاخر عن علة احتياجه اليه فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تاخر
الشيء عن نفسه بمراتب احتجوا بان علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم
احتياج العدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان التاثير يستدعي حصول
الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا جوابه ما مر ان علة العدم عدم
العلة اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو
صفة للوجود الموصوف به والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها
والوجود الموصوف به متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر
المعلول عن العلة وتاثير الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه
في الوجود تاخرا بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات
وجميعها اربعة تاخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي
امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا انه معارضته
الامكان صفة للممكن فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن تاثير
المؤثر فيه والتاثير متاخر عن الاحتياج المتاخر عن علته فهي

فائدة ان الممكن الموصوف بالامكان ليس متاخرا عن تاثير المؤثر
انما تاخر عنه وجوده او عدمه المتاخران عن ذاته اللذان بسببهما احتاج
الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الحاجة
هم الفلاسفة والمتاخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث
علة لها هم الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة لها احد لزم
احتياج العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس نفيا
صرفا ولا مانع من ان يكون معلولا لعدم العلة كما مر القول فيه
وقد تبين ان ذلك غير مشتمل على فساد قال مسئلة الممكن حال
بقائه لا يستغني عن المؤثر لان الحاجة للامكان والامكان ضروري
اللزوم لماهية الممكن فهي ابدا محتاجة لا يقال انه حال البقاء صار
اولى بالوجود لانا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح ان كانت
حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث وان لم تكن
حاصلة حال الحدوث فهو امر حدث حال البقاء ولولاه لما حصل الاستمرار
فالشيء حال استمراره مفتقر الى المرجح احتجوا بان المؤثر حال بقاء
الاثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا يكون فان كان له فيه تاثير فذلك التاثير
اما في الوجود الذي كان حاصلا فهو محال لان تحصيل الحاصل محال
وان كان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي وان لم يكن
له فيه تاثير اصلا استحال ان يكون له فيه اثر الجواب لا نعني بالتاثير
تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر اقول القول
بان الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتاخرين
من المتكلمين وبعض منهم فرق بين الموجد وبين المبقي والاعتراض
بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تاثير ام لا مشتمل
على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء

وتحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر بعد البقا بعد الاحداث

قوله وان كان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الحادث لا في الباقي

جوابه نعم تاثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقا فانه غير الحادث

فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله

في الجواب لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد بل ابقاء الاثر لبقاء المؤثر

ليس شيء ان البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولاه لكان الاثر

ما لا ابقي قال تقسيم الموجودات على راي المتكلمين الموجود

اما ان يكون قديما او محدثا اما القديم فهو الذي لا اول لوجوده

وهو الله سبحانه والمحدث ما لوجوده اول وهو ما عداه قالت

الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله موجودا في الازل اما ان يكون عدميا

او وجوديا والاول باطل والا لكان قولنا ما كان موجودا

في الازل ثبوتيا فيكون المعدوم موصوفا بالوصف الوجودي

وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون

عين ذات الله تعالى او غيره والاول باطل لان كونه

في الازل غير حاصل الآن والا لكان الآن هو الازل فكل ما وجد

في الآن وجد في الازل هذا خلف لكن ذاته حاصلة الآن فكونه

في الازل امر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل

فقد كان في الازل مع الله غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه

معنى كان فيكون لذاته هو الزمان فالزمان موجود في الازل

قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما انا لو قدرنا

ازمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجودا معها باسرها وما تقرر

ذلك انه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكان ذلك

الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس زمان

زمان اخر فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان واذا

عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر

في حدوثه زمان اخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان اخر واذا عقل

الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان اخر فليعقل مثله في ساير

المواضع اقول صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة

على ذاته ليست بمحدثة ولذلك كان من الصواب ان يقول هو الله

وصفاته وفي المحدث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته

والشبهة التي اوردها للفلاسفة اخترعها هو اجلها وليس

بشيء فانه قال كان الله موجودا في الازل صفة ثبوتية لانه نقيض

ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة

ثبوتية اقول قد مر ما في هذه الطريقة من المغالطة وايضا نقيض

كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل حتى

يصير ذلك المعدوم موصوفا فانه لم يكن في الازل لم يكن هذه

القضية نقيضا للاولى لتخالف موضوعيهما وان اراد بذلك الكون

والصلة واللاكون فهما متناقضان والكون محمول على الله

واللاكون محمول على المعدوم فيكون الكون وجوديا كان ايراد

قضيتين ههنا من زيادة الحشو والكلام على مثل هذه المناقضة

وفساده مما ذكرناه مرارا وللفلاسفة شبه غير هذه في قدم

الزمان سياتي ذكرها والجواب عنها وقوله قال المتكلمون معنى كون

الله تعالى قديما انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله معها

كلام لم يرتضها كل المتكلمين فان كون الشيء مع الشيء لا يتحقق الا فيما

كان في زمان او تقدير زمان والمحققون منهم يقولون معناه

انه غير مسبوق بغيره لا يقال ان السبق ايضا لا يتحقق الا

بتقدير زمان لانهم يقولون السبق هذا السبق كونه

زمانيا قال خواص القديم والمحدث مسئلة اتفق
المتكلمون على ان القديم يستحيل استناده الى الفاعل واتفقت
الفلاسفة على انه غير ممتنع زمانا فان العالم قديم عندهم
زمانا مع انه فعل الله تعالى وعندي ان الخلاف في هذا المقام
لفظي لان المتكلمين لم يمنعوا من اسناد القديم الى المؤثر الموجب
بالذات ولذلك زعم مثبتوا الحال منا ان عالمية الله تعالى وعلمه
قديمان مع ان العالمية والقادرية معللة بالعلم والقدرة
وزعم ابو هاشم ان العالمية والقادرية والحيية والموجودية
معللة بحالة خامسة مع ان الكل قديم وزعم ابو الحسين ان العالمية
حالة معللة بالذات وهؤلاء وان كانوا يمتنعون عن اطلاق
لفظ القديم على هذه الاحوال ولكنهم يعطون المعنى في الحقيقة
اقول انما ذهب المتكلمون الى ان القديم يستحيل استناده
الى الفاعل لا لقولهم علة الحاجة هو الحدوث فان هذا القول
يخص بعضهم كما مر لكن لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث
والاحوال التي ذكرها عند مثبتيها ليست موجودة ولا معدومة
فلا توصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القديم وهو ان القديم
ما لا اول لوجوده الان بغير التفسير ويقول القديم ما لا اول
لثبوته على ان الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنه يقول
ههنا ما قال المتكلمون ح ليس عند بعضهم معناهما واما ابو
وابو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة
بالذات واما اصحاب ابي الحسن الاشعري فيقولون بصفات
قديمة لكنهم يقولون لا هي الذات ولا غيرها فلذلك لا يطلقون
المعلولية عليها والحق في ان جميعهم اعطوا معنى القديم في الحقيقة
على بعض الصفات مع امتناعهم عن اطلاق لفظ القديم

عليها ليس بممتنع قال واما الفلاسفة فانهم انما جوزوا
اسناد العالم القديم الى الباري سبحانه لكونه عندهم موجبا بالذات
حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا لكونه موجبا
للعالم القديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم الى
الموجب القديم وامتناع اسناده الى المختار اقول اختلفوا ايضا
في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن
لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجوب
صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول
بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته وينفي بعضهم وجوب
الصدور عنه اصلا ويقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين
على الاخر لا لمرجح قال مسئلة اهل السنة اثبتوا القدماء
وهو ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان بالغوا في انكاره ولكنهم
قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل
مع الذات والثابت في الازل على هذا القول امور كثيرة ولا معنى للقديم
الا ذلك اما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق
المسلمون على انكاره لكنهم عولوا فيه على السمع لان دليل التمانع لا يدل
الا على نفي الالهين واما على نفي قديم غير قادر ولا حي فلا
اقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء
عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير
الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات
مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون
بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال
الخمسة هو قول ابي هاشم وحده فانه علل القادرية والعالمية

والحيثيه والموجودية كالة خامسة هي الالهيه وللمسلمين ادلة على نفي
القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله
تعالى واما دليل التمانع فلا يمكن نفي قدمها اذا كانوا الهاء عالمين
مريدين الا انهم غير قادرين لان امتناع التمانع انما ثبت عند كثرة
القادرين واما الادلة السمعية فكثيرة **قال** واما
الحرنانيون فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان فاعلان وهما الباري
والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا للحيوة وهي الارواح البشرية
والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان
ولا منفعلان وهما الدهر والخلا اما قدم الباري تعالى فالدليل
عليه مشهور واما قدم النفس والهيولى فهو بناء على ان كل محدث
مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت مادية ومادتها
ان كانت حادثة افتقرت الى مادة اخرى لا الى نهاية وان كانت قديمة
فهو المطلوب واما الهيولى فان كانت حادثة افتقرت الى مادة
اخرى لا الى نهاية وان كانت قديمة فهو المطلوب واما الدهر
فالزمان غير قابل للعدم لان كل ما صح عليه العدم كان عدمه
بعد وجوده بعدية زمانية فكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما
وهذا محال فاذن قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا
لذاته واما الخلا فهو ايضا واجب لذاته لان الواجب لذاته
هو الذي يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه والفضاء كذلك
لانه لو ارتفع لما تعينت الجهات متميزة بحسب الاشارات وذلك غير
معقول **اقول** هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لان يكون
دلايلهم عليه ومال ابن زكريا الطبيب الرازي الى ذلك المذهب
وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وبيان

القول في كل واحد منها **قال** مسئلة زعم عبد الله ابن سعيد
منا ان القدم صفة وزعمت الكرامية ان الحدوث صفة وهما باطلان
لان القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة
لكانت حادثة فيلزم التسلسل **اقول** لا يلزم على عبد الله بن سعيد
شي لانه يقول كل ما ليس القدم داخلا في مفهومه فاذا وصف بالقدم
احتيج الى صفة زائدة عليه هي القدم واما القدم فلا يحتاج لكونه
لذاته قديما وللكرامية ان يقولوا صفة الحدوث ليست بموجودة على ما مر
فكيف يوصف بالحدوث ولهما ان يقولوا الصفات لا يوصف بالقدم
والحدوث لان الاتصاف بهما من شان الذوات **قال** مسئلة
زعمت الفلاسفة ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة اما المادة
فلان المحدث مسبوق بالامكان وهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار
القادر عليه لزم توقف الشي على نفسه فثبت ان الامكان صفة موجودة
وهي سابقة على وجود الممكن تستدعي محلا وهو المادة والجواب
عنها ما مر في مسئلة المعدوم **اقول** ما مر في مسئلة المعدوم
عنوان الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا حالة العدم لان الذوات المعدومة
يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية ولا يمكن ان يتصف بالامكان ثم انه
حكم بثبوته في حججهم الثانية بانه نقيض اللاامكان المحمول على النفي حتى يكون
ثابتا وههنا لم يجعل الامكان صفة لمعدوم بل انما اوجب لكونه
ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا وان كان ما يؤل اليه الممكن
معدوما والتحقيق في هذا الموضع ان الامكان يقع بالاشتراك
اللفظي عندهم على معنيين احدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم
صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من التصورات
واللازم من اتفاقهم على ما هية بها كونها مادية والثاني الاستعداد

وهو موجود عندهم معدود في نوع من انواع جنس الكيف واذا
كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل محتاج لا محالة
قبل الخروج الى محل وهو المادة فهذا البحث معهم يجب ان يكون في اثبات
ذلك العرض بعينه قال واما المدة فقالوا كل محدث فعدمه ل
قبل وجوده وتلك القبلية ليست نفس العدم فان العدم قبل كالعدم
بعد وليس القبل بعد فهي صفة وجودية تستدعي موصوفا موجودا
فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا الى اول فهنا قبليات
لا اول لها والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان فهنا زمان لا اول
له والجواب ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون
بالزمان لكان تقدم كل واحد من اجزاء الزمان على وجوده بالزمان
ولكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان
فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا وهما محالان
اقول انهم يقولون ان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته ا
ولغير الزمان بسبب الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان
في مفهومهما احتاجا في صيرورتهما بعد وقبل الى زمان اما اجزاء الزمان
فلا يحتاج الى غير ذاتها ولا العدم بالقياس اليها في كونه بعدا وقبلا
الى غيرها واما الباري تعالى وكل ما هو علة الزمان او شرط وجوده
فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث يقيسها الوهم على الزمانيات
فهذا ما قالوه ههنا قال مسئلة العدم لا يصح على القديم ل
ولما كانت هذه المسئلة احدى مقدمات مسئلة الحدوث رأينا ان نذكر
شرطها هنا ك تقسيم الممكنات على رأي الحكماء الحال قد يكون سببا
لقوام المحل اما بان يقتضي الحال وجود المحل ثم ان يصير بنفسه حالة
فيه او بان يقتضي الاثر حلول موثره فيه وعلى التقديرين يلزم الدور

فالمحل الذي لا يتقوم بما يحل فيه يسمى بالموضوع فهو اخص من المحل فيكون
عدمه اعم من عدم المحل اقول المحل قابل للحال ولا يكون عندهم
فاعلا فيه فالقول بان يقتضي الاثر حلول موثره فيه غير معقول عندهم والمراد
ههنا من الحال الذي يكون سببا لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل
الهيولى وقد يعرف بهذا البيان ان امتناع الانفكاك بينهما لاحتياج كل
واحد منهما الى الاخر لا يقتضي الدور والحال الذي لا يتقوم محله فهو العرض
ومحله الموضوع قال اذا عرفت ذلك فنقول الممكن اما ان يكون
في الموضوع وهو العرض او لا يكون فهو الجوهر والجوهر اما ان يكون
في محل وهو الصورة او لا يكون او يكون محلا وهو الهيولى او مركبا
من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقلال او لا حالا ولا محلا
ولا مركبا منهما وهو اما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التدبير وهو
النفس او لا يكون متعلقا وهو العقل واما العرض فهو اما ان يقتضي
نسبة او قسمة او لا نسبة ولا قسمة اما النسبة فسبعة اقسام الاين
وهو الحصول في المكان والمتى وهو الحصول في الزمان او في طرفه
والمضاف وهو النسبة المتكررة والملك وهو كون الشيء محاطا
بغيره الذي ينتقل بانتقاله وان يفعل وهو التاثير وان ينفعل
وهو التاثر والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين اجزائه
من النسب وما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها
من النسب اما العرض الذي يقتضي القسمة فاما ان يكون بحيث ينقسم
الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل او لا تشترك في حد
واحد وهو الكم المنفصل اما المتصل فاما ان يكون الاجزاء المفترضة
فيه بحيث توجد معا واما ان لا يكون كذلك والاول هو الكم
المتصل القار الذات وهو اما ان يكون بعدا واحدا وهو الخط

اوذا بعدين وهو السطح او ذا ثلثة ابعاد وهو الجسم التعليمي واما الكم
المتصل غير قار الذات فهو الزمان واما الكم المنفصل فهو العدد
واما العرض الذي لا يقتضي نسبة ولا قسمة فهو الكيف واقسامه اربعة
احدها المحسوسات بالحواس الخمس وثانيها الكيفيات النفسانية وثالثها
التهيؤ اما للدفع وهو القوة او للتاثر وهو اللاقوة ورابعها
الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء واما
المنفصلة كالاولية والتركيب **اقول** في قوله او مركبا من الصورة
والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء نظر فان الحكماء لا يستعملون
الاستقراء ههنا ولا يحتاجون اليه بل يقسمون الجوهر الى الجسم واجزائه
والى ما ليس بجسم ولا بجزئه وهذه قسمة حاصرة ويسمون القسم الاول
بالمادي والقسم الثاني بالمفارق ويقسمون الاول الى نفس المادة
والى ما يقوم بها والى ما يتقوم بها والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة
وهما جزءا الجسم والثالث هو الجسم واما المفارق فاما ان يتصرف
في الماديات او لا يتصرف وهما النفس والعقل واسماء انواع الكيف
اما النوع الاول فيسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول
راسخة كحمرة الدم والثاني غير راسخة كحمرة الخجل واما النوع الثاني
فيسمى بالحال والملكة اما الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم واما
الملكة فبطيئة الزوال كصحة المصحاح واما النوع الثالث فيسمى بالقوة
واللاقوة وليس اسم القوة للدفع فقط فان الصلابة قوة ومعنى
تهيؤ ان لا ينفعل بسرعة واللين لاقوة وليس تاثرا عن شي بل هو
ما يقطع الحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد
شبيهة بفعل الشي بسهولة او ينفعل بعسر واللاقوة اسم لاستعداد
شبيهة بفعل بعسر او ينفعل بسهولة والنوع الرابع فليس له اسم

غير ما ذكر **اقول** اما المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض النسبية
اما الاضافة فلانها لو كانت موجودة لكانت في محل وحلولها في محل نسبة
بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها وذلك الغير ايضا يكون حالا
في المحل ويكون حلوله زائدا عليه ولزم التسلسل ولان كل حادث يحدث
فان الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية
صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ولان الاضافة لو كانت
صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على ان الوجود وصف
مشترك فيه بين كل الموجودات فحصول وجودها لماهيتها اضافة
بين وجودها وماهيتها وتلك الاضافة سابقة على تحقق الاضافة الموجودة
فيكون الشي موجودا قبل نفسه هذا خلف واما نسبة الشي الى الزمان
فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة اخرى الى ذلك الزمان ولزم
التسلسل وكذا التاثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة
لذاتها مفتقرة الى مؤثر وكان تاثير المؤثر فيها صفة اخرى ولزم التسلسل
وكذا القبول لو كانت صفة زائدة لكان موصوفية الذات بها
صفة اخرى ولزم التسلسل **اقول** لو كانت هذه المقولات
نسبا لكانت انواعا لجنس عال هو النسبة ولم تكن اجناسا عالية وهم
لا يقولون بها ما دخل النسبة في ذاتها بل ربما تعرض لها النسبة الا الاضافة
فان مفهومها النسبة وتستدعي تكرار النسبة واما كون الاضافة عرضا
حالا في محل فحلولها في ذلك المحل لا يكون اضافة بل الاضافة تعرض للحال
الى المحل وللمحل الى الحال بعد الحلول كما تعرض للراس والذي الراس
والتحقيق ههنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون الا في العقل
ولا يكون في الخارج الا كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره
الاضافة فان ولادة شخص من شخص امر موجود في الخارج واذا تصوره

العاقل يعقل ابوة في احدهما وبنوة في الاخر ولا يلزم التسلسل لان
الابوة اذا عرضت لشخص فان كان ذلك العروض اضافة لكن لكنها
لا تكون بابوة لكن وان لا يتسلسل الابوة وتلك الاضافة ايضا
امر عقلي ولا تتسلسل لانها تنقطع عند وقوف العقل وهم يقولون
ان لله تعالى صفات اضافية كالاول والخالق والرازق والمبدع
والصانع وغير ذلك ثم يلتزمون القول بهذه الصفات غير المعينة والاخرى
الزمانية لله تعالى واما قوله حصول الوجود للماهية اضافة
بينهما فليس بشيء لان الاضافة هنا ليس الا بمعنى الانضمام وليس ذلك
مما نحن فيه بشيء وكون الشيء في الزمان شبه كون الجسم في المكان الذي
يقول بوجوده المتكلم واما النسبة صلحتها بعد ثبوتها واما التاثير
فليس كل تاثير من هذه المقولة بل يريدون به التاثير الصادر عن المؤثر
في زمان عن قرار الذات كقطع السكين اللحم فان الحركة منه لا تتوافق
في زمان واحد فالبهة اي حاصلة للسكين حين تفرد الهوية تنقطع لا قبله
ولا بعده وهي المعينة بان يفعل وقس عليه الانفعال والنسبة انما
يعرض للعقل بين القاطع والمقطوع والانقطاع بمعنى ان سلسل
مذاهب الخصوم على ما ذهبوا اليه … للحق الناقلين انها … بسبب
سوء العقل قال اما الحكما احتجوا على ثبوت هذه النسب
بان كون السماء فوق الارض مثلا امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار
او لم يوجد وهو ليس امرا عدميا لان الشيء قد لا يكون فوقا
ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية
والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي للشيء
نفس الذات لان الجسم من حيث انه جسم غير معقول بالقياس الى الغير
ومن حيث انه فوق معقول بالقياس الى الغير وان الشيء قد لا يكون

فوقا ثم يصير فوقا والذات باقية في الحالتين والفوقية غير حاصلة
في الحالتين اقول كون الشيء عقليا كفوقية السماء تباين كونه
فرضيا فان فوقية السماء بالفرض بل العقل هو الذي يحكم بحدوث
في العقل اذا اعقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما الفرضي
فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والذهني يشملها ويجب
ان يميز كل واحد منها لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط قال
ثم ان معظم من قدماء المتكلمين ابطل تعلق هذه الحجة هذه الاعراض
النسبية ولم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة فالتزم منها
وانفت اعراضا لا نهاية لها تقوم كل واحد منها بالاخر قال
المتكلمون هذا باطل لان كل عدد موجود فله نصف وهو نصف اقل
من كله وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فنصفه متناه في العدد
وكل ما نصفه متناه فكله متناه لانه ضعف المتناهي … واما الانسلم
ان كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهي … المتناه
لكن لم قلتم ان كل ما كان اقل من عدد فهو متناه اليس ان مقدورات
الله تعالى اقل من معلوماته وتضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل
من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها اقول غير المتناهي
لا يصير متناهيا بنقصان كل شيء منه والشيء ربما يكون متناهيا
من وجه وغير متناه من وجه فلحقه خواص المتناهي من الوجه
الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الاخر وهذا التضعيف
الالف والالفين مرارا لا نهاية لها فيكون احد غير المتناهيين نصف
للاخر ولا يلزم منه تناهي احدهما ونحن نقول حجة الفلاسفة
على اثبات النسب تقتضي كون التقدم والتاخر صفتين موجودتين
وذلك محال لان الاضافتين موجودتان معا فالعلية والمعدية

لا توجدان الا معا فهما توجدان معا فالقبل موجود مع البعد
هذا خلف و/ انا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا
والمفهوم من كونه ماضيا ليس امرا سلبيا لانه صار ماضيا بعد ما لم يكن
ماضيا فهو اذن ثبوتي وليس ثبوته في الذهن فقط فانا لو فرضنا عدم
الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس
ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا فيلزم ان يكون وصف
كونه ماضيا وصفا حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموصوف قائما
بالمعدوم وهو محال **اقول** قد بينا ان الاضافة تعقل عند تصور
المضافين والمتقدم والمتاخر موجودين في التصور معا ولا يلزم
من ذلك قيام موجود بمعدوم بل يلزم حدوث معقول متعلق بتصور
وذلك غير محال وقد عرفت ان ذلك ثابت في نفس الامر بمعنى الوصف
وليس بالذهني الصرف **قال** واما الوضع فهو كهيئة الجلوس مثلا فان
اريد به ما لكل واحد من اجزاء الجسم من الاين مماسة للغير فالنزاع
في ثبوته وان عني به امرا وراء ذلك قائما بمجموع الاجزاء فهو
محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال
لم لا يجوز ان يقال انه عرضت لمجموع تلك الاجزاء وحدة باعتبارها
صارت واحدة وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام
الواحد بالكثير من الواحد لانا نقول الاشكال في كيفية قيام تلك
الوحدة بها كالاشكال في قيام هيئة الوضع بها فان كان في ذلك بسبب
وحدة اخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك
اقول الهيئة المسماة بالوضع انما تحصل في الاجزاء بعد
صيرورتها جملة واحدة وكذلك الزاوية والشكل وليس ذلك حلول

العرض الواحد في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد في محل واحد
منقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل
واما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحدا اذا اعتبر فيه عدم الانقسام
بوجه ما مثلا كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث هي عشرة وان انقسمت
من حيث هي احاد هي اجزاء العشرة وقد تتكرر الوحدة حتى يقال
وحدة واحدة ولا يلزم منه ثبوته فان موضوع الوحدة الاولى
هو الشيء الذي يقال له انه واحد وموضوع الوحدة الثانية هو
الوحدة الاولى واذا لم تتكثر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل
من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجا
الى وحدة تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار
كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل **قال** واما الكميات
المتصلة فقبل الا معنى للسطح الا نهاية الجسم ونهاية الشيء هي ان يفنى
ذلك الشيء وفناء الشيء لا يكون امرا وجوديا وكذا القول في الخط والنقطة
وايضا السطح لو كان عرضا حالا في الجسم المنقسم في الجهات الثلث ولحال
في الشيء الذي يكون كذلك منقسم في الجهات الثلث فالسطح منقسم في الجهات
الثلث فهو جسم هذا خلف **اقول** السطح ليس هو فناء الجسم
فقط فان الفناء لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبل والتحقيق
يقتضي ان هناك ثلثة امور فناء الجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار
ذو طول وعرض فقط واضافة بعرض للفناء فيقال بحسب ذلك
نهاية الجسم ذي نهاية فالمقدار موجود وبسببه يقبل الاشارة
والفناء ليس بعدم محض بل عدم احد ابعاد الجسم وهو ثخنه
والاضافة عارضة لها متاخرة عنها وربما يعتبر السطح وحده بما
هو مقدار وذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط والنقطة

ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلث كانقسام الجسم
لان ذلك يكون حكم العرض المساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا
النقطة من الاعراض السارية في محالها وكذلك الوحدة والوضع وغير
ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقرير ما في هذا الموضع قا
قال ـــــ واما الزمان فهو مقدار الحركة عند ارسطاطاليس وقد
احتجوا على انه لا يجوز ان يكون موجودا بامور اولها انه لو كان موجودا
لكان اما ان يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون حادث
اليوم حادث زمان الطوفان هذا خلف او لا يكون قار الذات
وحينئذ يقضي العقل بان جزءا منه كان موجودا ولم يبق الآن
وان جزءا منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع
الزمان في الزمان فلو كان امرا موجودا يلزم التسلسل وهو محال ـــــ
اقول ـــــ ان كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضي
بل يكونان معا كما في الجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم منه ان يكون جزء
منه هو عين الجزء الاخر واما اذا كان الزمان غير قار الذات ولم يبق
جزء منه عند حصول جزء اخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان
لان القبلية والبعدية لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما
على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتيهما ولا يلزم منه تسلسل وثانيها
قال ـــــ وثانيها ان الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال
ولا شك في ان الماضي والمستقبل معدومان اما الحال فهو الآن وهو اما
ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما لم يوجد جزءاه معا فلا يكون الذي
فرضناه موجودا موجودا هذا خلف وان لم يكن منقسما كان عدمه دفعة
لا محالة وعند فنائه يحدث امر اخر دفعة فيلزم منه تتالي الآنات ويلزم
تركب الجسم من النقط المتتابعة هذا خلف اقول ـــــ الزمان

اما الماضي واما المستقبل وليس لها قسم اخر هو الآن انما الآن هو فصل
مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي ليس معدوما
مطلقا انما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي
وكلاهما معدومان في الآن وكل واحد منهما موجود في حده وليس عدم
شيء في شيء هو عدمه مطلقا فان السماء معدوم في البيت وليس معدوما
في موضعه ولو كان الآن جزءا من الزمان لما امكن قسمة الزمان الى قسمين
مثلا نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان الآن
جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة ولا امكن قسمة مقدار من الزمان الى قسمين
فالآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط
وليس بجزء من الزمان وليس فناؤه الا بعبور زمان فلا يلزم
منه تتالي الآنات قال ـــــ وثالثها الزمان لو كان موجودا لكان
واجب الوجود لذاته وفساد التالي يدل على فساد المقدم بيان
الشرطية انه لو كان موجودا وفرضناه قابلا للعدم فلنفرض انه
عدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه
البعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فاذن يلزم من فرض عدم
الزمان وجوده وذلك محال فاذن مجرد فرض عدمه مستلزم
المحال فهو واجب لذاته وانما قلنا انه يستحيل ان يكون واجبا لذاته
لان كل جزء منه حادث وممكن والمجموع متقوم بالاجزاء والمتقوم
بالممكن المحدث يستحيل ان يكون واجبا اقول ـــــ فرض عدم الزمان
بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله
على عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان وحده ممكن اذا
لم يعتبر في ذلك العدم بقبل وبعد وهذا الغلط نشأ من قياس
الزمان على ما في الزمان من اقتران وجود الشيء بعد عدمه قال ـــــ

قادر على عدمه مستقلا

ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا لمطلق الوجود فانا كما نعلم
بالضرورة ان من الحركات ما كانت موجودة امس ومنها ما توجد غدًا
كذلك نعلم بالضرورة ان الله تعالى كان موجودا بالامس وانه موجود
الآن وسيبقى موجودا غدا وان جاز انكار احدهما جاز انكار الاخر
لكن يستحيل ان يكون مقدارا لمطلق الوجود لانه في نفسه ان كان
متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه
على المتغير **اقول** القول بان الزمان مقدار الوجود قول الشيخ
ابي البركات فانه يقول الباقي لا يعقل يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر
وما لا يكون في الزمان فيكون باقيا لابد وان يكون لبقائه مقدار
من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكلمون حيث قالوا القديم
موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها فقد حكموا بصحة انطباق
الثابت على المتغير ولم يعتقد ذلك محالا **قال** فان قلت نسبة
المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر
ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قلت هذا التهويل خال عن التحصيل
لانه فقد للت على ان مفهوم كان ويكون لو كان امرا موجودا
في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات
وان لم يكن ثابتا استحال وجوده في المتغيرات وهذا التقسيم لا يندفع
بالعبارات **اقول** لا شك ان في نوع الحركة مع الزمان ليس كنوع الجسم
القار الذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كنوع القار الذات
الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض فذلك الفرق معقول
مهمل سواء كان ذلك تهويلا او غير تهويل وليس معيته المتغير والثابت
مستحيلا فانا نقول نوح عاش الف سنة فانطبق مدة بقائه
على الف دورة من الشمس واذا ثبت اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا
عن كل معنى بعبارة يرون ان لها مناسبة لذلك المعنى ولا يعقل التحصيل
هناك غير دلالة العبارات على المعاني **قال** وخامسها وهو
في ابطال قول ارسطاطاليس خاصة ان الزمان مقدار امتداد الحركة
وامتداد الحركة لا وجود له في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند
حصول جزئين والجزءان لا يحصلان دفعة بل عند حصول الاول فالثاني غير
حاصل وعند حصول الثاني فالاول فائت واذا لم يكن لامتداد
الحركة وجود في الاعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة
قيام الموجود بالمعدوم وهذا الوجه لخصه الامام افضل الدين عمر بن
غيلان **اقول** امتداد الشيء القار الذات يحسن ان يكون
فيما يكون اجزاؤه حاصلة دفعة واما امتداد الشيء غير القار الذات
لا يمكن ان يكون فيما يكون اجزاؤه دفعة بل يجب ان يكون فيما لا يوجد
منه جزءان دفعة ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولا لما سمى
العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ارسطاطاليس
قال الزمان مقدار الحركة وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض
عليه بمثل هذا الكلام ولم يعلم ان الامتداد هو المقدار المتصل
فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه **قال** واما الكميات
المنفصلة فليست امورا وجودية لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات
والوحدة لا يجوز ان يكون صفة ثبوتية زائدة على الذات والا لكان
كل واحد من اشخاص تلك الماهية واحدة فيلزم التسلسل وان
الاثنينية لو كانت صفة وهي قائمة بالوحدتين فاما ان يكون بتمامها
قائمة بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنين
ويلزم ان يكون كل وحدة وحدها اثنين وهو محال وان توزعت
على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالاخرى

فلم يكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع امرين وان جاز ذلك فليجعل الاثنينية
نفس تينك الوحدتين اما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة
ثبوتية بان الانسان الواحد يخالف العشرة في معنى الواحدية ويشاركها
في معنى الانسانية والواحدية زائدة على الماهية وليست امرا عدميا
لانها لو كانت عدميا لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية
كانت الوحدة عدم العدم فيكون ثبوتية وان كانت وجودية فلا معنى
للكثرة الا مجموع الوحدات واذا كانت الوحدة عدمية يلزم ان يكون
مجموع العدميات امرا ثبوتيا وجوديا فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة
والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات **اقول** قد مر ان الوحدة
امر عقلي يعقل لها حيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث كونها
موضوعا للوحدة الغير لزمت وحدة اخرى ويكون حينئذ الوحدة
واحدة بذلك الاعتبار ولا يكون الوحدتان اثنين لانهما ليستا في مرتبة
واحدة بل الاولى معقول من الموضوع والثانية معقول من المعقول
من الموضوع ولا تسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنينية
قائمة بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين
اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد للوحدتين
فيكون اثنين واحدة من جميع احاد ما يعرض اثنين ويقال عليها اثنان
واما موهمه ان الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا
الكثرة مجموع الوحدات فحاصله انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء
وهذا لا يقوله عاقل والمشهور من الفلاسفة انهم قالوا الوحدة
امر عقلي عام يقع على الموجودات كالوجود والشيء ويعدونها من الامور
العامة ويقولون انها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد فليس
وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر

والكثرة مؤلفة من الاحاد **قال** واما الكيفيات فالمختصة منها
بالكميات غير موجودة لان ما دل على بطلان وجود الكم دل على بطلان
ما يقوم به واما الصلابة فهي عبارة عن التاليف بناء على القول
بالجوهر الفرد واللين عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا
اقول لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة
والكرة والزاوية وامتياز بعضها من بعض وليس ذلك الا كيفيات
مختصة بالكميات ولو كانت الصلابة والتاليف واحدا على راي القائلين
بالجوهر الفرد لكان الماء عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة اذ ليس
فيه صلابة وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة موجود
في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين **قال** تقسيم
المحدثات على راي المتكلمين المحدث اما ان يكون متحيزا او قائما بالمتحيز
او لا متحيزا ولا قائما به اما القسم الثالث فقد انكره الجمهور من المتكلمين
واقوى ما لهم فيه انا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان
مساويا لذات الله تعالى فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء
في تمام الماهية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل
والا لزم تماثل المختلفات لان كل مختلفين لا بد وان يشتركا في سلب
كل ما عداهما عنهما واما المتحيز فقد قال المتكلمون انه اما
ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول هو الجسم والثاني
هو الجوهر الفرد وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع الا على الطويل العريض
العميق وعلى التفسير الذي قلنا الجسم ما فيه التاليف واقله جوهران
وهذا بحث لغوي **اقول** الاقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز
هو الجوهر والقائم به هو العرض والموجود الذي لا يكون جوهرا ولا عرضا
هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير

متحيز ولا حال فيه الا كما قاله جماعة لكن لا يقوله عاقل والقول بان كل مولف
جسم مما تفرد به ابو الحسن الاشعري والباقون اعتبروا فيه الابعاد
الثلثة فقال الكعبي اقله يحصل من اربعة جواهر ثلثة كمثلث ورابعها
فوقها ويصير بها كمخروط ذي اربعة اضلاع مثلثات وقال باقي
المعتزلة اقله من ثمانية جواهر تتألف كمكعب ذي ستة اضلاع مربعات
والفلاسفة ايضا اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلثة مع انكار كونه
مولفا من جواهر افراد قال اما الحال في المتحيز فهو العرض
وهو اما ان يجوز انفكاكه عن الحيز او لا يجوز اما الاول فهو المحسوس
باحد الحواس الخمس والاكوان اما المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر
احساسا اوليا وهي الالوان والاضواء اما الالوان فالقدماء قالوا
الخالص هو السواد اما البياض فانما يتخيل من اختلاط الهواء بالاجسام
الصغار الشفافة كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف
بالبياض كما في بياض البيض المسلوق والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضرة اما الضوء فقيل انه جسم وهو خطا
لان الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة وعند
ابي علي الضوء شرط وجود اللون وعندنا هو شرط لصحة كونه مرئيا
اما الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية والاقرب انها عدم الضوء عما
من شانه ان يصير مضيئا لان في الظلمة اذا جلس انسان عند النار وآخر
بعيدا عنها فالبعيد يرى من كان عند النار ويرى الهواء المتوسط
بينهما مضيئا والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما ولو كانت
الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ومنها المحسوسة
بالسمع وهي الاصوات والحروف وهي كيفيات عارضة اما
للاصوات كالسين والشين او حادثة في آخر زمان حبس النفس

واول زمان اطلاقه كالتاء والطاء ومنه يظهر ان الحرف عرض الصوت
ومنها المحسوسة بالذوق وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة
والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة تسعة
لا شك ان الحرافة تفعل ترقيقا والعفوصة تكثيفا فالمدرك بحس الذوق
كل طعم او امر مركب من الطعم ومن تفرق اي لاسعة هذا متوقف فيه
ومنها المحسوسة باللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والثقل والخفة والصلابة واللين اقول قد مر ان البياض
يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة كذلك السواد ايضا
يحصل من اندماج اجزاء الاجسام الكثيفة بعضها في بعض والدليل عليه
ان الزاج في غاية الصفرة والعفص في غاية العفص وليس احدهما
باسود واذا امتزجا نفذ الزاج في المسام الصغيرة من العفص
وقبضه العفص بقوة فاندمج بعضها في بعض وحدث السواد ومن تركبات
الالوان يحصل الوان اخرى كما من الصفرة والزرقة الخضرة وقال الحكما
الضدان هما البياض والسواد والاتجاه من احدهما الى الآخر يكون
بطرق كالغبرة والزرقة والصفرة والحمرة وامثالها وكيفيات
الاصوات ليست هي الحروف وحدها بل الثقل والخفة والجهارة والخفاء
من كيفياتها وكذلك كيفيات اخر بها تمتاز الان صوت شخص عن صوت
شخص آخر واما الطعوم التسعة قالوا تتولد من تاثير ثلثة اشيا
هي الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما في ثلثة اشيا الكثافة
واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلثة في الثلثة تسعة ويرد عليه
ان العفوصة والقبض مختلفان بالشدة والضعف ولو صيرت الشدة
والضعف موضوعها نوعين لكان كل واحد من هذه الانواع
نوعين والحق ان الطعوم فيها اختلافات كثيرة كما من حلاوة العسل

وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات
منها ايضا كثيرة لا تحد لها ولم يذكر المحسوسة بالشم والاذن لكونها قسموها
الى الملايم وغير الملايم وفيها اختلاف اقوله كما في ساير المحسوسات
وقوم عدوا الخشونة والملاسة في الملموسات بدل الصلابة واللين
وبالجملة الكلام في هذا الموضع كثير لا يحتمله هذا الكتاب قال
مسئلة منهم من جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطاء لانا نحس من البارد
بكيفية مخصوصة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم لا يحس
ولا يحس والا لكان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة
مسئلة الرطوبة ان كانت عبارة عن اللاممانعة على ما يقوله الفلاسفة
كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت وجودية
واليبوسة في مقابلها مسئلة الثقل امر زائد على الحركة لان الثقل المسكن
في الجو قد يحس بثقله والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا
يحس بخفته مع عدم حركتها مسئلة اللين معناه عدم ممانعة الغامز
فلا يكون وجوديا مسئلة الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة
عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض اقول
في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر
غير ملايم يحس به من جهة مقتضاه كتفرق الاتصال والجوع والعطش
فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة الى حرارة يعدل
مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضي امرا غير ملايم فيها فيحس به ولم يقل
احد ان عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاحساس بالجسم احساسا
بالبرودة والحق ان البرودة كيفية ضد الحرارة فان مقتضياتها
كالتكاثف والثقل وامثالها اضداد مقتضيات الحرارة كالتخلخل
والخفة وامثالها والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة لا ممانعة بل قالوا

انها كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها واليبوسة كيفية
تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب احد
الى انهما ليسا زائدين على الحركة بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتمادا
والحكماء ميلا وقوله اللين عدم ممانعة الغامز والرطوبة عند الفلاسفة
عبارة عن اللاممانعة يقتضي ان يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة
شيئا واحدا وليس كذلك بل اللين كيفية تقتضي عدم ممانعة مع عسر
اجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عدتا في الكيفيات
ويمكن ان يكون الوضع مبدأ لهما قال مسئلة من القدماء
من زعم ان هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بانفسها
وابطالها بابطال انتقال الاعراض اقول ان هذا الشك انما حصل
لهم من الضوء والرائحة وامثالهما فانهم لما راوا الضوء كانه ينتقل من
نير الضوء الى القابل والرائحة ينتقل من ذي الرائحة الى الحاسة حسبوا انها
تبقى بعد مفارقة محالها قال اما الاكوان فقد اتفقوا على ان
حصول الجوهر في الحيز امر ثبوتي وقيل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف
يعقل حصول الجوهر في المعدوم وان كان موجودا فلا شك انه امر
مشار اليه فهو اما جوهر واما عرض فان كان جوهرا كان الجوهر حاصلا
في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا ان يعترف بذلك بل بالمماسة
ولا نزاع فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول
الجوهر فيه اقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان لفظة في يدل
في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل والجسم في المكان والعرض في الجسم
على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم آخر في مكان
واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل
على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو القابل للابعاد القائم

بذاته الذى لا مانع الاجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوى المحيط
بالجسم فى المكان عند قوم وهو بديهى الاثبات خفى الحقيقة والمكان ان كان
عدميا لم يكن حصول الجوهر فى الامر العدمى حصوله فى المعدوم بمعنى
انه فى العدم وان كان جوهرا فالجوهر عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم
للداخل عليه ومانع اياه وهو الذى لا يجوز عليه التداخل والى غير
مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر المانع يمكن ان
يداخل غير المانع وذلك هو كون الجوهر فى المكان واما عند القوم
الثانى فحصول الجوهر فى المكان الذى هو عرض بمعنى غير المعنى
المراد فى قولهم حصول العرض فى الجوهر بمعنى الحلول فيه قال
مسئلة اختلفوا فى ان ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى اخر والحق عدمه
لان المعنى الذى يوجب حصوله فى ذلك الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله
فى ذلك الحيز او لا يصح فان صح فاما ان يقتضى اندفاع ذلك الجوهر
الى ذلك الحيز او لا يقتضى فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد
ولا نزاع فيه وان كان الثانى فلم يكن بان يحصل بسبب ذلك المعنى فى الحيز
اولى من حصوله فى غيره اللهم الا بسبب منفصل ثم يعود الكلام
الاول فيه واما ان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر فى ذلك
الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه ولو كان حصول
الجوهر فيه محتاجا الى ذلك المعنى يلزم الدور اقول
قد مر ان جماعة من المتكلمين قالوا بان الكون هو عرض على الكائن
وهى صفة وقد قال المصنف فى التفريع على القول بالحال ان ثبوت
الحالة للشئ اما ان يكون معللا بموصوف قائم بذلك الشئ كالعالمية
المعللة بالعلم او لا يكون كالسوادية للسواد وههنا اراد ان لم
الاختلاف الواقع بين المتكلمين وهو ان الحصول فى الحيز هل هو

معلل بمعنى غير الاعتماد الذى هو عرض ام لا فان ابا هاشم واصحابه
اثبتوا معنى هو علة للحركة والسكون وابو الحسين وباقى المتكلمين نفوا
ذلك المعنى وذهب جماعة كثيرة من الناظرين فى هذا الكتاب الى
ان المعنى المذكور هو الكائنية وغفلوا عن كونها معللة بالحصول
وههنا الكلام فى معنى يعلل الحصول به على عكس ذلك وحجة مثبتى هذا
المعنى انا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا
على ذات الجسم كما انا اذا قدرنا على صفات الكلام لكونه امرا ونهيا
وخبرا قدرنا على نفس الكلام وايضا الخفيف والثقيل استويا
فى جواز التحريك وحال القادر معهما على السواء فلا بد من معنى
بسببه يقدر على بعض التحريكات دون بعض فههنا معانى تقل
وتكثر وهى مقدورة للقادر حتى بواسطتها يحرك ما يحرك وضعف
هذه الحجج غنى عن الشرح قال مسئلة الحركة عبارة عن حصول
الجوهر فى حيز بعد ان كان فى حيز اخر والسكون عبارة عن حصوله
فى الحيز الواحد اكثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله فى الحيز حال
حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا وقيل هو السكون وهو انما يصح
اذا قيل الحركة عين السكونات والبحث لفظى والاجتماع هو حصول
الجوهرين فى حيزين واحد لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق كونهما
بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث والدليل على وجود هذه المعانى
ان الجوهر يتحرك بعد ان لم يكن متحركا والتغير من امر الى امر يستدعى
وجود الصفة الا انه لا يقال هذا منقوض بان البارى تعالى كان عالما
بان العالم سيوجد ثم صار عالما بانه موجود وكذا لم يكن رائيا
للعالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا والاقوى انه
لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا والفاعلية يمتنع ان يكون صفة

حادثة والا لافتقرت الى احداث اخر ويلزم التسلسل وايضا فالتغير
يكفي في تحققه كون الحصول الحاصل ثبوتية وانتم ادعيتم ان الحركة والسكون
كلاهما ثبوتيتان لانا نجيب عن الاول بان التغير في الاضافات لا يوجب
تغير الذات والصفات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد
لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز الا ان الحصول ان كان مسبوقا بالحصول
في حيز اخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز كان سكونا
واذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون احدهما ثبوتيا
لزم ان يكون الاخر كذلك وبهذا الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز
حال حدوثه امر ثبوتي أقول هذا الحد للحركة هو حدها عند المتكلمين
وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات
الافراد غير المتجزية واما قوله السكون عبارة عن حصول في الحيز
الواحد اكثر من زمان واحد يقتضي ان يكون الحركة التي يكون قبل السكون
سكونا بعينه والصواب ان يقال هو الحصول في حيز بعد حصوله
في ذلك الحيز بعينه حتى يخرج منه الحركة وقد قال هو ذلك بعينه
في اخر هذا الفصل والقول بان الحصول في الحيز حالة الحدوث وجودي
يكون متفرعا على وجود الحصول في الحيز مطلقا وقد مر الكلام فيه
والصواب ان يقال هو الكون الاول او الحصول الاول للجسم الحادث
وهو لا يكون حركة ولا سكونا لخروجه عن حديهما واما من قال هو سكون
فانما قاله لانه يقول الاكوان في الاجسام كلها سكونات وكون بعضها
حركات باعتبارات اخر وذلك لانه نقل عن ابي الحسن الاشعري انه
قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون واذا تحول
الى مكان اخر فاول كونه في المكان الثاني سكونه فيه وحركته اليه
وذهب القلانسي الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد

والحركة كونان متواليان في مكانين فاذن الكون الاول ليس بحركة وهو سكون
ولا يلزم ان يكون الحركة عين السكونات والاجتماع هو ان يوجد
بحيث يحس بجوهر واحد والذي قاله يفهم منه ان يكون لجوهرين اجتماع
واحد والصواب ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل
بينه وبين جوهر اخر ثالث والكون او الحصول في الحيز عند المتكلمين
هو نوع وهذه الاربعة اجناس تحته وقد مر انهم يقولون للاعم نوعا
وللاخص جنسا له وجوابه عن تغير العلم بان التغير في الاضافات
لا يوجب تغير الذات مبني على كون العلم اضافة وهي القول به
قال زعم قدماء الاصحاب ان الاجتماع والافتراق امران مغايران
للكون المخصص للجوهر بالحيز وهو ضعيف لانا متى عقلنا الجوهرين
حاصلين في الحيزين لا يمكن ان يتخللهما ثالث فقد عقلناهما مجتمعين
فلا حاجة الى الزائد أقول تعقل الجوهرين في حيزين ان لم يعتبر
بقيد ان لا يتخللهما ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير للمقيد
وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك قال ثم اختلفوا في ان الجوهر
حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا والاقرب انه متحرك
بالعرض لا بالذات أقول انه ليس بمتحرك عند من جعل المكان
السطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار
تغير الاشارة اليه من شيء واحد ولذلك قيل انه متحرك بالعرض
اي بتبعية الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه قال الاكوان
باسرها متضادة لانها ان اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة
ومكانت متضادة وان اقتضت الحصول لا في حيز واحد فلا شك
في تضادها لكنها قد يكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذي
يقتضي الحصول في الحيز مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث له فمانعة

اقول حجتهم على ان الاكوان التي بعضي الحصول في حيز واحد
متماثلة امتناع تعليل الامر المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر وحد
الضدين ان كان بالذين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان لانهما ممتنعا
الاجتماع وان قيل المتخالفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان
في الحد وان زيد فيه ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الاكوان
كذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان يعاقبه كون في حيز يتخلل بينهما
حيزا واحدا وهو المشهور عند المتكلمين الا اخير من هذه الحدود
والا الحكما يزيدون فيها قيد الغرض وهو كونهما في غاية التباعد
وعلى ذلك التقدير لضد الواحد واحد فقط قال اما الاعراض
التي اتصف بها غير الحي فاجناس منها الحيوة واعلم ان المراد منها
ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان
شيئا ثالثا فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على ثبوته
والجمهور زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم ويقدر
واحتجوا بانه لولا امتياز الحي من الجماد بصفة والا لم يكن اختصاص الحي
بهذه الصفة اولى من الجماد واحتج ابن سينا في القانون بان
المفلوج حي فحيوته اما ان يكون قوة الحس والحركة او قوة البعدية
او شيئا ثالثا والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة
والثاني باطل لان قوة البعدية قد يبطل مع بقاء العضو المفلوج
حيا ولان القوة الغاذية حاصلة للنبات ولا حيوة له فثبت ان
الحيوة امر ثالث والجواب عن الاول انه معارض بانه لولا
امتياز الذات الحية بما لاجله صح ان يصير حيا والا لم يكن بان يصير
حيا اولى من غيره وهذا يقتضي اشتراط الحيوة بحيوة اخرى
وكل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا ههنا وعن الثاني ان بعض



كون العضو المفلوج حيا بقا قوة البعدية قوله قد تبطل
هذه القوة مع بقا الحيوة قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال
القوة باقية ولكنها عاجزة من الفعل وقوله الغاذية حاصلة للنبات
قلنا انت تساعدنا على ان غاذية النبات والحيوان مختلفان
بالنوعية والماهية والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام
اقول قيل الاعراض التي اتصف بها غير الحي عشر الحيوة
والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة
والنفرة والالم ولم يقل احد ان اعتدال المزاج او قوة الحس
والحركة هو الحيوة بل قالوا ان الاول شرط في حصول الحيوة للحيوان
المركب من الاخلاط او من الاركان والثاني معلول للحيوة وقوله
في المعارضة وهذا يقتضي اشتراط الحيوة بحيوة اخرى ليس بشيء
لانه يقتضي اشتراط الحيوة بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات
ومن اين يلزم ان يكون ذلك المخصص حيوة اخرى وقوله في النقل
عن ابن سينا ان قوة البعدية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج
حيا فزيادة المفلوج غير محتاج اليها لان قوة البعدية قد تبطل
مع بقاء العضو حيا كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان يكون
القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل غير وارد لانه يريد بالقوة
الباقية القوة التي يصدر عنها هذا الاثر بالفعل والا ففي العضو
المفلوج ايضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس
والحركة واختلاف غاذيتي النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم
منها انما هو بحسب مبدأيهما فان مبدأ احدهما النفس النباتية
ومبدأ الاخرى النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيما يجعلانه
غذاء فان الاولى تتصرف في البسائط والثانية في المركبات على اختلاف

العلل والافعال لا توجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل وقد
علم ان ذلك المفهوم ليس هو الحيوة بعينها وهو المطلوب
قال مسئلة القايلون بهذه الصفة منهم من اثبت الموت
صفة وجودية محتجا بقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة ومنهم
من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه ان يكون
حيا واجاب عن التمسك بالاية بان الخلق هو التقدير ولا يجب كون
المقدر وجوديا اقول القايل بكون الموت ثبوتيا هو ابو علي
الجبائي وحده والعبارة عن الموت بعدم الحيوة عما من شانه
ان يكون حيا ليس بصحيح فان الموت يدخل في مفهومه سبق الحيوة
على ذلك العدم والا لكان الجنين عند عدم حلول الحيوة فيه ميتا
قال مسئلة البنية ليست شرطا لوجود الحيوة خلافا
للمعتزلة والفلاسفة لنا ان القائم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة
واحدة او القائم بكل جزء حيوة على حدة والاول يقتضي حلول
العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال واما الثاني فمحال ايضا
لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على
قيام الحيوة بجزء اخر لكان الامر من الجانب الاخر كذلك ويلزم
منه الدور وهو محال اقول الاولى ان يقول حلول العرض
في المحال الكثيرة باطل عند اكثر المتكلمين وليس بمحال في بديهة العقل
ولا بالنظر اليقيني كما مر قوله واما الثاني فمحال لما الذي ذكره
يقتضي احالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما انه لو توقف
اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الاخر به لزم الدور
ولكن ان قيل ههنا قيام الحيوة بكل جزء موقوف على كون ذلك
الجزء مجامعا لغيره من الاجزاء لا يلزم منه دور قال ومنها

الحي

الاعتقادات وهي امور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها
وبين غيرها بالضرورة وهي اما ان يكون جازمة او مترددة اما الجازمة
فان لم تكن مطابقة فهي الجهل وان كانت مطابقة فاما ان لا تكون
عن سبب وهو اعتقاد المقلد او عن سبب وهو اما نفس تصور
طرفي الموضوع والمحمول فهو البديهيات او الاحساس فهو الضروريات
او الاستدلال وهو النظريات واما الذي لا يكون جازما فان كان
التردد على السوية فهو الشك وان كان احدهما راجحا فالراجح
هو الظن والمرجوح هو الوهم بعينه لما كانت مراتب القوة والضعف
غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك اقول تعريف الاعتقادات
بامور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها لا يوقف
على جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والالم والمرض وغيرها
والصواب ان يقال هي امور يمكن ان يحكم فيها بنفي او اثبات حتى يختص
بها وجعل الظنون والاوهام من قبيل الاعتقادات ليس مما يذهب
اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا وفي قوله
او الاحساس فهو الضروريات نظر بان الاصطلاح ليس على ان الضروريات
هو المحسوسات لا غير قال مسئلة اختلفوا في حد العلم وعندي
ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون
غيره كاشفا له ولاني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور
العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم بديهي اقول
المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم
لا بالعلم بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره
وغيره كاشفا عن العلم به قال مسئلة قيل العلم سلبي وهو باطل
لانه لو كان كذلك لكان سلبا لما ينافيه والمنافي ان كان عدما كان

هو عدم العدم فيكون ثبوتيا وان كان وجوديا فعدمه يصدق على
المعدوم فيكون العدم موصوفا بالعالمية هذا خلف وقوله انطباع
صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والا لزم ان يكون العالم
بالحرارة والبرودة حارا باردا لانفعال المنطبع صورته ومثاله
لانا نقول الصورة والمثال ان كان مساويا في تمام الماهية للمعلوم
لزم المحذور والا بطل قولهم نكتة اخرى يلزم ان يكون الجدار الموصوف
بالحرارة والبرودة عالما بهما لانفعال حصول الماهية للشيء انما يكون
ادراكا اذا كان ذلك الشيء مما من شانه ان يدرك لانا نقول ان كان
الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول احتجوا
بانا نميز بعض المعلومات عن بعض والتميز بالنفي الصرف محال
واذ قد لا يكون المعدوم ثابتا في الخارج فهو في الذهن جوابه
هذا يقتضي ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن فمن تخيل
الجبل فقد حصل في ذهنه تمام ماهية الجبل وذلك باطل بالبديهة اقول
الحكم بان القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن في دليله نظر
لان المنافي ان كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود وان كان
عدميا لا يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتيا انما هو عدم العدمي
ولا يجب ان يكون عدم العدمي ثبوتيا فان عدم العمى كما في الحجر بل
فيمن نزل في عينه ماء بلغ الجدار لا يكون ابصارا وايضا يلزم من قوله
ولو كان وجوديا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا
بالعلم ثبوتا لما ادعى ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذن
العلم سلبي واما ابطال القول بالانطباع فهو ان يكون العالم
بالحرارة حارا فليس بصحيح لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة
وفرق بين صورة الشيء ونفسه فان الانسان ناطق وصورته ليست ناطقة

وقوله ان كان مساويا في تمام الماهية لزم المحذور في الصحاح انها ليست
مساوية في تمام الماهية لان المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية
او شخص من اشخاصها لا صورتها واذا كان بين الماهية وصورتها اثنينية
لكانت الصورة غير الماهية ولجاز ان يكون المقتضي يكون المحل حارا
هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز وايضا في النكتة جعل العلم
هو حصول الماهية للشيء وقبل ذلك ذكر انهم قالوا انه حصول صورة
الماهية فالذي قاله ههنا ليس بما ذهبوا اليه وقوله في الجواب ان كان
الادراك هو نفس الحصول فالجدار من شانه ان يدرك اذ له الحصول ليس
بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول لا مطلقا بل مشروطا بشرط مخصوص
فانا لو قلنا الغني حصول المال عند من من شانه ان يحصل له مال لا يلزم
منه ان يكون الجدار الذي يحصل عنده مال غنيا وقوله في الجواب الاخير
هذا يقتضي ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن مبني ايضا
على عدم الامتياز والالتباس بين الشيء وصورته لان الحاصل في الذهن
ههنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا لكانت هذه الصورة
مطابقة له قال وقيل انه امر اضافي وهو حق لانه لا يمكن ان يعقل
كون الشيء عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما ثم القائلون به منهم
من سمى هذه الاضافة بالتعلق واثبت امرا غير يقتضي هذا التعلق ومنهم
من قال العلم عرض يوجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق يقتضي
هذا التعلق ومنهم من قال العلم عرض بالمعلوم فهؤلاء اثبتوا
امورا ثلثة واما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق واما العالمية والعلم
فما لم يثبت بالدليل اقول المعلوم الذي وضعه بازاء العالم
ان كان معدوما فليت شعري اين يكون ان لم يكن في الذهن والذي سمى
هذه الاضافة بالتعلق هو ابو الحسين البصري ومن تبعه والقول



بأن العلم عرض يوجب العالمية ممنوع لقول القائلين بالأحوال وبالجملة التعلق
من غير متعلق به غير معقول **قال** مسئلة اختلفوا في أن العلم الواحد
هل يكون علما بمعلومين وعندي أنا إن فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح
ذلك لأنه يصح أن نعقل كون الشيء عالما بأحد المعلومين مع الذهول
عن كونه عالما بالآخر ولولا التغاير لما صح ذلك وإن فسرناه بما يوجب
التعلق لم يمتنع لأن العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض إن لم يكن
هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق
المضادة وليس كلامنا في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة
وإن كان متعلقا بهما فهو المطلوب ثم المجوزون منهم من فصل فقال
كل معلومين يصح أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم
الواحد بهما وكل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر
لم يمتنع أن يعلما بعلم واحد وهذا التفصيل عندي باطل لأن العلم بتضاد
السواد والبياض لما ثبت أنه متعلق بالسواد والبياض مع أنه يصح
أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمرين
يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر **أقول** العلم القديم عند أهل السنة
متعلق بمعلومات الله تعالى التي لا نهاية لها مع أنه واحد وهذا البحث
متعلق بالعلم المحدث فقال أبو الحسن الباهلي إن العلم الواحد يجوز
أن يتعلق بمعلومات كثيرة وحكي عن أبي الحسن الأشعري ذلك وأنكره
الأستاذ أبو إسحق وقال إنه ذكره في الإلزام على من يقول العلم الواحد
يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي إلى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
وأوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي وقال القاضي أبو بكر
كل معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر في العقل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد
وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شيء آخر فلا يمكن أن يتعلق بهما

علم واحد ونقول للمصنف إذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع
ويكون الأجزاء داخلة فيه وحينئذ فقد تعلق بأمرين وأنت حكمت بامتناع
ذلك وأنت استدللت على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين
مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وههنا لا يصح هذا الاستدلال وأيضا
كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وأنت قلت مع الذهول عن كونه
عالما بالآخر وذلك لأن المطلوب ههنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم والعلم
بمعلوم آخر وأيضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق جعل العلم
بمطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فإن المضادة
لا يعقل إلا بين شيئين بل يكون الشيئان شاملين لكل ما يقع عليه اسم الشيء
ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة إلا بعدم التعيين
ووجود التعيين فيما يتعلق المضادة بهما ولا يختلفان من حيث تعلقها بمعلومين
وإبطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض يتعلق بأمرين يصح العلم
بأحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح لأن كلامهم في المضادة المتعلقة بهما
وتصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض وليس يصح
العلم مع الجهل بالآخر بما هو أحد الشيئين اللذين يتعلق العلم بهما
معا **قال** مسئلة المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه
ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا إجمال
فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن
أن العلم الجملي نوع مغاير للعلم التفصيلي **أقول** اعترف ههنا
بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه متغاير الوجهين وهذا
ما ذكرته في صدر الكتاب عند إبطاله قول التصور ليس بمكتسب
ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين لكن حصل منه وجوب تعدد
ما اجتمع فيه الوجهان في الوجهين **قال** مسئلة العلوم المتعلقة

بالمعلومات المتغايرة مختلفة خلافاً للشيخ ووالدي رحمه الله
لنا ان النظر في العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل وان اعتقاد
قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم
وماهية القدم والحدوث **اقول** والده يذهب الى القول بتماثل
العلوم وانها لا تختلف باختلاف متعلقاتها والمصنف يقول الشرط
مخالف للمشروط وايضاً تقول الاعتقادات متضادة ومشروطها مشروط
مختلفة فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم واعتقاد
حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه ولوالده ان تقول العلم من حيث
هو علم ليس بمختلف انما يختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم
لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها **قال**
مسئلة العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها
لزوماً ضرورياً فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه
لم يكن علماً واذا كان كذلك كانت بأسرها ضرورية **اقول** يريد
بالضروري ههنا اليقيني لا البديهي ولا المحسوس وحده فانه قال
من قبل المحسوسات هي الضروريات وقد سمى كل اليقينيات ضرورياً
موافقة لقول ابي الحسن الاشعري **قال** مسئلة اتفقوا على انه
لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبياً وبالفرع ضرورياً والا فعند
وقوع الشك في الاصل يحصل الشك في الفرع فيصير الضروري غير ضروري
هذا خلف **اقول** ان كان المراد من الاصل التصديقات التي يتوقف
عليها تصديقات فهو حق وان كان المراد اعم من ذلك ففيه نظر
لان التصورات يمكن ان تكون كسبية والتصديقات الموقوفة
عليها ضرورية **قال** مسئلة اختلفوا في ان اعتقاد المقلد هل يمتنع
امتناعها لنفسها او لا بل يرجع الى الصارف والاقرب ان المنافاة

ذاتية لان الجزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لنقيضه احتمال ويستحيل تحققه
دون هذا الشرط **اقول** الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون
لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه والاصح ان
الاعتقاد الذي لا يكون يقينياً كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع
الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف عنه اما في اليقيني فالمنافاة
ذاتية كما ذكره **قال** مسئلة منهم من قال المعدوم غير معلوم لان كل
معلوم متميز وكل متميز ثابت فما ليس بثابت لا يكون معلوماً فعورض
بان تخصيصه باللامعلومية يستدعي تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم
عليه ثم اجابوا عن كلام الاولين بان المعدوم في الخارج ثابت في الذهن
فقيل عليه الثابت في الذهن اخص من الثابت فيكون المعلوم ههنا
ثابتاً وليس كلامنا فيه انما الكلام في العلم بغير الثابت وان الثبوت
الذهني مشكل لانا اذا علمنا ان شريك الله تعالى معدوم فتصور الشريك
في الذهن محال لان الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته والحاصل في الذهن
ليس كذلك فان قلت الحاصل في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك
قلت فقد عاد الاشكال لان البحث انما وقع عن متعلق هذا التصور
فانه ان كان نفياً محضاً فكيف حصل التميز وان كان ثابتاً فثبوته اما في الذهن
او في الخارج وفيه ما مر **اقول** المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من
حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومة
بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت
بل ربما يسلب عنه الثبوت وليس بين الحكمين تناقض لان موضوعيهما ليس
واحداً وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه
بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه
الحيثية واما قوله شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته

واى آخر في الذهن ليس كذلك فالجواب ان مفهوم الشريك ههنا مشتمل على مماثلة
من مغايرين وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود
من حيث مغايرته لذات الله والموصوف بالامتناع محكوم عليه بسلب
الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنواني له في الذهن وغير
محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب
من حيث المماثلة ومتعلق كل وصف منها معلوم من جهة كونه معلما و
معلوم من غير تلك الجهة فينبغي ان يفهم في امثاله هذا الفرق حتى ينحل
الاشكالات التي يورد عليها **قال** قيل المشهور ان العقل الذي
هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انفكاك احدهما عن الآخر لكنه
محال اذ لا يستقيم ان يوجد عاقل لا يعلم شيا البتة او عالم بجميع الاشيا ولا
يكون عاقلا ثم ليس هو علما بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين
فهو اذن علم بالامور الكلية وليس ذلك من العلوم النظرية لانها مشروطة
بالعقل فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشي بنفسه فهو محال فهو
اذن عبارة عن علوم كلية بديهية وهو المطلوب فقيل عليه لم قلت
ان التغاير يقتضي جواز الانفكاك فان الجوهر والعرض مثلا متغايران وكذا
العلة والمعلول سلمناه لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم
او اليقظان الذي لا يستحضر شيا من وجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات وعند هذا ظهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم
البديهية عند سلامة الآلات **اقول** قال ابو الحسن الاشعري
العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة في العلوم التي يشتمل عليها العقل
العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات وقال القاضي
ابو بكر هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات

ومجاري العادات وقال المحاسبي من اهل السنة هو غريزة يتوصل بها الى المعرفة
وما ذهب اليه المصنف هو الصواب **قال** ومنها القدرة والمرجع
بها حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر وراء
هذا ففيه النزاع احتج اصحابنا بان حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش
وليس الامتياز الا بهذه الصفة فيقال لهم متى ثبت هذا الامتياز قبل
الاتصاف بالفعل او حال الاتصاف والاول باطل على قولكم لان القدرة
لا تثبت قبل الفعل عندكم والثاني محال لان المرتعش لما لا يتمكن من ترك
الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكن ايضا عن تركها حال وجودها لاستحالة
ان يكون الشي معدوما موجودا في زمان واحد ويقال ايضا متى ثبت
هذا الامتياز حال ما خلق الله سبحانه الحركة او قبلها والاول باطل
لان حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري والثاني باطل لان حصولها قبل
ان خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار **اقول**
قوله المختار لا يتمكن من الحركة حال وجود الحركة فيه نظر لان المختار لا يتمكن
من الحركة مع فرض وجود الحركة اما مع قطع النظر عنه فلا نسلم وهكذا
القول في الاعتراض الثاني فان الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال
لفرض وجود الحركة اما مع قطع النظر عن ذلك فممكن لوجود القدرة
المقتضية له **قال** ويقال للمعتزلة متى ثبت هذا الاختيار عند استوا
الداعي ام عند رجحان احدهما على الآخر والاول محال لان عند الاستواء
يمتنع الفعل وعند الامتناع لا يثبت المكنة والثاني محال لان مع حصول
الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة **اقول**
الاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل او تركه من القادر تبعا
لداعيه او عدم داعيه وهو منتف في النسبة الى الطرفين عند عدم
اعتبار الداعي وغير متساو لها عند اعتبار احدهما ومنعه من جوزوا

صدور احد الطرفين من المختار من غير ترجيح احدهما على الاخر واوردوا
امثلة الجائع والعطشان والهارب اذا حضر عندهم رغيفان متساويان
وقدحان متساويان او طريقان متساويان فانهم يختارون احدهما من غير
ترجيح والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان ثم العلم بالرجحان ثم
ولعله يختار احدهما لوجود الرجحان وان لم يفطن بالرجحان ومتاخروهم
قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بان الطرف الراجح يكون اولى ولا ينتهي
الى حد الوجوب وهو اختيار محمود الملاحمي وانكر بعضهم كون
الاولوية كافية لمثل ما مر في خواص الممكن وابو الحسين واصحابه
قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار
فان تفسير الاختيار هو ان يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة
متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجبا او ممتنعا ومن عدم
التمييز بين الامرين في هذه المسئلة يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين
بالايجاب والاختيار قال مسئلة القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة
لنا ان القدرة عرض فلا يكون باقية فلو تقدمت على الفعل لاستحال
ان يكون قادرا على الفعل لان حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل
والعدم المستمر يستحيل ان يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة
اقول المسئلة مبنية على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض
والذي استدل به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده ليس بدليل
على ذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل
والمدعي امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها قال
احتجوا بان الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان
حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ولان الحاجة الى القدرة لاجل
ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار

الفعل موجودا فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان يكون القدرة
مع الفعل ويلزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والجواب
عن الاول انه وارد عليكم ايضا لانه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل
وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه فان قلتم انه في الحال مامور لا بان ياتي
بالفعل في الحال بل بان ياتي به في ثاني الحال قلت هذا مغالطة لان كونه
فاعلا للفعل اما ان يكون هو نفس صدور الفعل عنه واما ان يكون
امرا زائدا عليه فان كان الاول استحال ان يصير فاعلا قبل دخول الفعل
في الوجود واذا كان كذلك استحال ان يقال انه مامور بان يفعل في الحال
فعلا لا يوجد الا في ثاني الحال وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية
امرا حادثا فيفتقر الى الفاعل والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الاول
فيلزم التسلسل وعن الثاني انه منقوض بالعلة والمعلول والشرط
والمشروط وعن الثالث ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق
قدرته بها زمان حدوثها واما التعلقات السابقة فلا اثر لها البتة
وهذا لا يمكن تحقيقه في قدرة العبد لانها غير باقية اقول
السؤال الاول غير متوجه لان الكافر مكلف بالايمان من حيث هو قادر
حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق ومن حيث فرض
وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان كان
تكليفا بما لا يطاق وهكذا في السؤال الثاني الحاجة الى القدرة وحدها
لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا انها ماخوذة مع حدوث
الفعل او عدمه وفي السؤال الثالث لا نسبة لقدرة الله تعالى الى قدرة
العبد مع ان قدرته تعالى اذا اخذت مع وجود الارادة او مع عدمها
لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العبد وقوله في الجواب هذا وارد
عليكم لانه حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل ايضا فيه نظر لانه اذا

اضد حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لا من حيث
القدرة بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع
حينئذ وايراد النقض بالعلة والمعلول والشرط والمشروط ليس بنافع
ان العلة ايضا قبل وقوع المعلول ممتنع العلية ولذلك حال وقوعه
وذلك لا يضاف الفعل واى الى ايها والفعل بان يعلق قدرة الله
تعالى زمان حدوث الفعل موثرة وجود الفعل ايضا ليس بشي لان الفعل
يجب في زمان حدوثه وان لم يكن قدرة ومنشأ جميع هذه الاغلاط
شي واحد وهو ما مر ذكره قال مسئله القدرة لا تصلح للضدين
خلافا للمعتزلة لنا ان القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن من هذا
غير مفهوم التمكن من ذاك ولان نسبة القدرة الى الطرفين اذا كانت على السوية
استحال ان يصير مصدرا للاثر الا عند مرجح فلا يكون مصدر الاثر الا المجموع
فقبل هذه الضميمة لم يكن ذلك قدرة على الفعل وان لم يكن على السوية
لم يكن القدرة قدرة الا على الراجح اقول المعنى لا يختلف بتبديل
لفظ القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن
من ذاك ليسا كانا في مفهوم وانما يختلفان من حيث تعلقهما تارة بهذا
وتارة بذاك فان كان المراد من القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة
للضدين وان كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع
اسم القدرة على انواعها الا بالاشتراك اللفظي ويقع على انواع بعدد
المقدورات وهذا لم يقل به احد وقوله اذا كانت نسبة القدرة
الى الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح ومع المرجح لا يكون قدرة
على الفعل يقتضي ان يصير القدرة مبداء للفعل مع زائد وهو عين مذهب
من يقول القدرة صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب الى ان القدرة
لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التي تكون

مع احد الضدين غير التي تكون مع الضد الاخر لاسيما انهم لا يفرقون بين
القدرة وبين مبداء الفعل او الترك قال مسئله عند
اصحابنا العجز صفة وجودية وهو مشكل لعدم الدليل والذي قال ليس
جعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من العكس ضعيف لانا نساعد
على ان كلها محتمل وانه لولا الدليل لبقي ذلك الاحتمال اقول ان كانت
القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن ما يعرض للاعضاء
ويكون حينئذ وجوديا والقدرة اولى بان لا يكون وجوديا لان السلامة
عدم الآفة وان كان العجز ما يعرض للمرتعش ويتناوله حركة المرتعش عن كل
المختار فالعجز وجودي ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت القدرة
هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او ما هو علته والعجز
عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي قال
ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان الارادة عبارة
عن علم الحي او اعتقاده او ظنه بان له فيه منفعة وهو باطل لانا نجد من انفسنا
ميلا مرتبا على هذا العلم فيجب ان يفرق بين الارادة والشهوة ان
الانسان يتطبع عن شرب الدواء ثم يريده اقول القائل بهذا
على هذا بل يزيد فيه بقوله بان له او لغيره ممن يوثر خيره فيه منفعة يمكن
وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب ومعارضة
ثم في وجود ميل يترتب على هذا الاعتبار مغاير له نظر فان هذا الميل
يحدث لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشي قدرة تامة فيحصل له ميل الى
شي يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه و ذلك مثل الشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة يكفي الاعتقاد المذكور
قال مسئله منهم من قال الارادة الشي كراهة ضده وهو
باطل لانه قد يراد الشي حالة الغفلة عن ضده اقول الصواب ان يقال

بتمناه

ارادة الشي يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن بالضد قال
مسئلة العزم عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد التردد فيه والمحبة
عبارة عن الارادة لكنها من الله تعالى في حق العبد ارادة الثواب
ومن العبد في حق الله تعالى ارادة الطاعة والرضا قيل انه الارادة
وقيل انه ترك الاعتراض اقول التردد المذكور يحصل من الدواعي
المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات والنزغات
الملائمة فان لم يوجد ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم
والمحبة تقع باشتراك الاسم على ارادة هو مبدا فعل وهو الذي فسرها المص
الى ارادة الثواب او الطاعة وعلى تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة
وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق
لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه
والرضا قال ابو الحسن الاشعري انه ارادة اكرام المومنين ومثوبتهم
على التابيد وهذا من الله تعالى واما من العبد فهو ترك الاعتراض والرحمة
قيل هو النعمة وقال ابو الحسن هو ارادة الانعام والولاية ارادة الاكرام
والمقت والبغض والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتعذيب و
ارادة التعذيب والاختيار عند ابي الحسن هو الارادة واختاره
اي فعل به خيرا والمشيئة هي الارادة والكراهية نوع منها قال [والكراميون واهل الاعتزال والسفسطة]
مسئلة المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية او للصارف فيه مما تقدم في
الاعتقادات اقول قيل ارادة الحركة ترجيح صدورها وارادة السكون
ترجيح صدوره وكما انهما متنافيان لذاتيهما كذلك ارادتهما وقوم
لغوا لو اراد ما يحرك تصرف الفاعل عن ارادة السكون والكلام فيه
مثل ما مر قال مسئلة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا
للتسلسل وذلك موجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله تعالى

وقدره اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا
توسط في ايجاد الشي او يكون بتوسط والاول لا يقتضيه انتهاء الارادات
الى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد
بتوسط قدرة وارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله
بلا توسط او بتوسط شي اخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع
بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان
على انه لا موثر الا الله تعالى قال ومنها كلام النفس ولم يعقله
احد الا اصحابنا قالوا الامر والنهي والخبر امور معقولة يعبر عن كل واحد
منها في كل لغة بلفظة اخرى فهي معان مغايرة لهذه اللغات وليس
عبارة عن تخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذه
الماهيات لا تختلف البتة وليس الامر عبارة عن الارادة لان الله تعالى
يامر بما لا يريده ويريد ما لا يامر به والظاهر انه ليس عبارة عن العلم
والقدرة والحيوة فلا بد من نوع اخر اقول قالوا الكلام
النفسي هو الفكر الذي يدور في الخلد ويدل عليه العبارات او يصطلح
عليه من الاشارات اخرى والدليل على اثباته ان العاقل اذا امر عبده
بامر يجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم انه يدل
على ما يجده بعض العبارات او بضرب من الاشارات او بنوع من
هكذا اصل وقيل اعرفها ثم اثبت كلاما في النفس سماه بالخواطر وزعم
ان في الخاطر يسمعها ويدركها وقال ابو الحسن ان لفظ الكلام يقع
على الكلام النفسي وعلى الكلام المولف من الحروف بالاشتراك وقال قوم
على الاول بالحقيقة وعلى الثاني بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك
قال ومنها الالم واللذة اقول اما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا
ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارة عن الخلاص من الالم وهو باطل

بما اذا وقع بصر الانسان على صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها مع انه
لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يحصل بذلك اللذة حال اصلا عن الم
الشوق اليها وزعم ابن سينا ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك
المنافي ويقرب قول المعتزلة منه قالوا ان المدرك ان كان متعلق الشهوة
كالحلو في حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق النفرة كالحر في
السليم كان ادراكه الما ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس الا
الادراك واتفقت الفلاسفة على ان تفرق الاتصال يوجب الالم في الحي
وخالفتهم ان التفرق عدمي فلا يكون علة للالم الوجودي وزاد ابن سينا
سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال لان ضد الالم ادراك المنافي والحد
ينعكس فكل ادراك للمنافي فهو الم وهذه الحجة لفظية **اقول**
نقل عن ابن زكريا انه قال اللذة خروج من الحالة الطبيعية وذلك لكون
الادراك انما يحصل بانفعال الحاسة بنقيضه بدل حال فاخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون ان اللذة والالم
هما الادراك نفسه ويختلفان باختلاف متعلقها وهو اما الشهوة او
فقال المصنف ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك
ومخالفة المصنف في ان تفرق الاتصال ليس بموجب للالم في الحي انما كان
لقول التفريق يوجب سوء المزاج الذي يقتضيه طبايع المفردات
عند تفريقها فالسبب الثاني هو طبايع المفردات والتفريق عدمي
يقتضي زوال الاعتدال الذي حصل من الكسر والانكسار فالتفريق ليس
سببا بالذات الا وعدمي هو زوال الاعتدال والالم انما حصل
من سوء المزاج هكذا فرق تلميذه قطب الدين المصري رحمه الله
لكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج
يدل على خلاف ذلك اما قوله التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي

ففيه نظر لان العدم لا يكون علة للموجود والعدمي ربما يكون علة كعدم
الحركة فيما من شانه ان يتحرك فانه علة لاحد الاكوان الذي هو السكون
وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح للجوع
وتفرق الاتصال في العضو الذي لا يكون فيه حس او عرض له خدر
او يكون معه استمرار ويكون التفرق طبيعيا كما يحصل في المغتذي عند
نفوذ الغذاء في اجزائه لا يكون مولما بل الالم عندهم احساس عضو
تفرق الاتصال يحدث فيه غير طبيعي وكلامهم يدل على ذلك ولا شك
في ان الحي وهو سوء مزاج مولم وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى
الجامع هو الاحساس بالمنافي فهو اذن حد للالم واذا كان الحد
صحيحا فلا يكون انعكاسه لفظيا **قال** ومنها الادراكات
هي غير العلم لانا نبصر الشيء ثم نغيب عنه فنجد تفرقة في الحالين مع
حصول العلم فيهما فالابصار غير العلم لكن الفلاسفة والكعبي
وابا الحسين زعموا انه عايد الى تأثر الحدقة بصورة في المرآة والمتكلمون
محتاجون الى التفتح في هذا الاحتمال لكنهم بيان ان الله تعالى سميع بصير
اقول قالوا الادراكات خمسة هي الحواس وزاد القاضي ابو بكر
فيها ادراك الالم واللذة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك
علم وليس كل علم ادراكا والقول بان الابصار تأثر في الحدقة خاص بمن
يبصر بالة وليس ببعيد ان يكون في غيره على وجه اخر كما في الارادة فانها
في العبد خلاف ما يثبته ويثبت لله تعالى **قال** مسئلة اختلفوا
في الابصار منهم من قال انه خروج الشعاع عن العين وهو باطل
والا لوجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولامتنع ان يرى
نصف السماء لامتناع ان يخرج من جرمنا ما يتصل بكل هذه الاشياء
او يتوزع في جميع الاجسام المنفصلة من جرمنا وعنها **اقول**

القايلون بالشعاع وهم الحكما المتقدمون لا يقولون بخروجه عن العين
الا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند
هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنيران لا يتشوش به
وايضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضا
لزم انتقال الاعراض وايضا قالوا الشعاع من العين كيف يصل الى السما
دفعة فان الحركة تحتاج الى زمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على ساير
الاشعة وكل ما يقولون في جوابه فهو الجواب ههنا وامتناع
روية نصف السما بشعاع الحدقة دعوى مجردة ولو قال بدل الامتناع
الاستبعاد لكان اصوب واذا جاز ان يضي نور سراج صغير هواء
بيت كبير وجدرانه ولم يستبعد ذلك فكذلك ايضا ليس بمستبعد واستدلوا
على كون الابصار بالشعاع باشتراطه بكون المبصر في ضوء ولولا ان شعاع
البصر والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا في افادة البعض
وايضا كما يقع لشعاع الاجرام النيرة انعكاس وانعطاف وينفذ
فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله بعينه
كما تبين في كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضع طويل
والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع فليطلب من الصناعة المخصوصة
به **قال** ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والا لما ادركنا
العظيم لامتناع انطباع العظيم في الصغير ولما راينا القريب على
قربه والبعيد على بعده وهذان الوجهان انما يلزمان من جعل المرائي
هو الصورة المنطبعة فقط اما من جعل انطباع الصورة الصغيرة
في الحدقة شرطا لادراك المرائي الكبير الخارج لا يرد عليه ذلك **اقول**
انما قال بالانطباع ارسطاطاليس واصحابه وبنوا السبب في روية العظيم
من بعيد صغيرا وابطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح

صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه او مقداره بل قالوا بانطباع
شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله يقتضي ادراك ذي الشبح على عظمه
وذلك كما ينطبع في المراة نصف السما والاجرام التي فيه وامارات القريب
على قربه والبعيد على بعده يعني الابعاد فلعل المنطبع في العين يكون
على هيئة يفيد ادراك الابعاد ونحن لما تعذر علينا ان نعبر عنه استبعدناه
مع انا نرى النقاشين ينقشون صور الاجسام على السطوح بحيث يجد نور ك
الناظر فيها اعماق تلك الاجسام وابعاد ما بينها **قال** مسئلة
الادراك عند سلامة الالة وحضور المبصر وساير الشرايط المشهورة
غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا انا نرى الكبير من البعيد
صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزايه دون البعض مع استوايها
باسرها في كل الشرايط ولانا لما راينا الجسم الكبير فقد راينا كل واحد
من اجزايه ويستحيل ان يكون روية كل واحد من تلك الاجزاء مشروطة
بروية الجزء الاخر والا وقع الدور فروية كل واحد منها غنية عن روية
الاخر واحتجوا بانه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا شموس
وجبال ونحن لا نراها والجواب انه معارض بجميع العاديات **اقول** القايلون
بان ابصار الله تعالى للموجودات عين علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب
الابصار عند الشرايط المذكورة لامتناع ان يكون ابصاره
بالة وان يحجبه شي عن شي واما المعتزلة والفلاسفة فيقولون
ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة
شرايط بعد سلامة الالة وهي كون المبصر كثيفا غير مفرط الصغر
ومحاذيا للالة او في حكم المحاذاة كما في المراة والمتوسط بينهما شفاف
ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب
المفرط والبعد المفرط وان يقصد الابصار فان الابصار ان اتفاقيه

ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم الضروري واما تعليل
رؤية الكبير صغيرا برؤية بعض اجزائه دون البعض فليس بشيء فان ذلك يقول
من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشك في ذلك بالعاديات هو ان يقال
من المحتمل ان الشمس لا يطلع غدا وان الجبال الغائبة عنا صارت جواهر
والبحار دما وامثال ذلك مع انا نجزم بعدمها بسبب اجراء العادة كذلك
ههنا من المحتمل ان لا نبصر مع اجتماع الشرايط لكنا نقطع بالابصار ولا نلتفت
الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار **قال** مسئلة اختلفوا
في انه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ فعندنا
انه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام لنا لو كان كما قالوا لما
سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لان الهواء النافذ في مسام
ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا للحروف
ولانه كان يجب ان لا يدرك جهات الصوت كما انا لم نلمس الشيء الا حال وصوله
الينا لاجرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله **اقول** القائلون بالتموج
لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذي يمثلون به من تموج الماء
ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جرم
بسبب القرع وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع فان
الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء والهواء وايضا
لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء والهواء بل يعدونه في غيرهما
كالحرير في الاواني الصفرية وارتعاشها زمانا بسبب القرع واحداثها
الصوت بعد القرع زمانا طويلا وايضا اذا احدث القارع على جسم
مصمت لا مسام له اصلا ~~لا مسام له اصلا~~ فان السامع يسمع الصوت
من غير ان يصل من موضع القرع هواء الى صماخه بل يتأدى التموج من ذلك
الجسم الى الهواء الذي يجاوره ومن الهواء الى الصماخ وادراك الجهات

بسبب هيئة تبقى في الهواء يفيد الاحساس بجهة القرع وقال ابو البركات
البغدادي كان النفس تتبع الهواء المقروع في جهة القارع حتى تحس بذلك
وقياس السمع على اللمس لا يجدي بطائل **قال** مسئلة ادراك الشم قد يكون
لتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة وقد يكون لانفصال
اجزاء لطيفة منها ووصولها الى الخيشوم كما في التبخيرات وقد يكون لتعلق
القوة المدركة بالرائحة وهي هناك وهذا اضعف الاحتمالات واما ادراك
الذوق فقد تقدم الكلام فيه وهذه اشارة مختصرة الى اقسام الاعراض
اقول الوجهان الاولان موجودان في اشياء لا تحس باحساس
رائحة مع التبخيرات والوجه الثالث بعيد فان القوة لا تتعلق بغير محلها
ولا تنفعل عن غير محلها **قال** احكام الاعراض مسئلة اتفق المتكلمون
على امتناع الانتقال عليها لان الانتقال عبارة عن الحصول في حيز بعد
الحصول في حيز آخر وذلك انما يعقل في المتحيز والعمدة المشهورة انا
لو قدرنا العرض خاليا عن جميع الاوصاف غير اللازمة فاما ان لا يحتاج
حينئذ الى المحل او يحتاج والاول باطل لانه يكون حينئذ غنيا بذاته
عن المحل والغني بذاته عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه اليه لان
ما بالذات لا يزول بما بالعرض وان احتاج فاما ان يحتاج الى محل مبهم
محال لان معنى الموجود في الخارج موصوف في الخارج والمبهم من حيث
هو كذلك غير موجود في الخارج او الى محل معين فيلزم استحالة مفارقته
عنه وهو المطلوب وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان لا يحتاج **قوله**
لان الغني بذاته عن المحل لا يعرض له ما يحوجه اليه قلنا العرض عند الاتصاف
عليه انه يجب ان لا يكون في المحل حتى يكون ذلك منافيا لحصوله في المحل
بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب ان يكون في المحل وهذا لا ينافي
الحصول في المحل لسبب منفصل سلمنا انه يحتاج الى المحل لكن لم يحتاج الى

محل معين وما ذكرتموه منقوض باحتياج الجسم المعين الى مكان غير معين ولان
الواحد بالنوع معين فاحتياج الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع
لا يوجب تعين المحل الواحد بالشخص **اقول** نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز
بعد الحصول في غيره من الاحياز عن الاعراض لا يحتاج الى بيان فان العقل لا يمكن
ان يخيله فضلا عن ان يدعيه والمطلوب ههنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى
الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك المحل وهو لم يتعرض لذلك اصلا
وما اورده من الحجة مزيف بما ذكره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود
الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بما يحل فيه والشيء المحتاج في وجوده الشخصي
الى علة لا يمكن ان يحتاج الى علة مبهمة لان المبهم لا يكون من حيث هو مبهم
موجودا في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج لا يفيد وجودا في الخارج
بالبديهة فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بمحل بعينه يحقق وجوده الشخصي
ويبطل بعدله ذلك الوجود ولذلك يمتنع انتقاله عنه اما الشيء المحتاج في صفة
غير الوجود الى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير كالجسم المحتاج في الحيز لا في الوجود
الى حيز لا بعينه فلا يمتنع ان ينتقل من حيز بعينه الى حيز اخر يساوي
الحيز الاول في معنى الحيز وهكذا اذا تعين مكان الواحد بالنوع
كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى احد اجزاء حيز ذلك
النوع لا بعينه ولذلك امكن انتقاله الى حيز اخر وايضا الوجود
الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن ان يختلف شرائطه بحسب
ازمنة مختلفة كالهيولى المحتاجة الى صورة لا بعينها وذلك غير ما نحن فيه
قال مسئلة اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض
خلافا للفلاسفة ومعولنا انه لا بد من الانتهاء بالاخرة الى الجوهر وحينئذ
يكون الكل في حيز الجوهر تبعا له وهو الاصل فالكل قائم به واحتجوا
بان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية وما به

صفة مغايرة

الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية غير السوادية قائمة بها
وهما موجودان لانه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونية عرض قائم
بالسوادية وايضا كون العرض حالا في المحل ليس نفس العرض ونفس
المحل لصحة ان نعقلهما مع الذهول عن ذلك الحلول وليس ايضا امرا
عدميا لانه نقيض اللاحلول فهو صفة قائمة بذلك العرض ثم الكلام
فيه كالكلام في الاول فههنا اعراض لا نهاية لها يقوم كل واحد
منها بالاخر والجواب عنها بمقدمات بعد تقريرها **اقول**
وجوب الانتهاء الى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض
بالبعض وقيام البعض الاخير بالجوهر والقائل بامكان قيام العرض
بالعرض يقول بان الانتهاء لا يمكن ان يكون الا الى الجوهر انما الخلاف
في التوسط هل يمكن ام لا وهو لم يتعرض لذلك وما اورده في احتجاج
القائلين بذلك ليس بصحيح لانه اقام الصفات فيها مقام الاعراض
والصفة ما لا يعقل الا مع غيره والعرض ما لا يوجد الا في غيره
وقيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الاعراض
ببعض اما اللونية فجنس للسوادية وهو جزء
لان السواد لون يقبض البصر وال
وكونه قابضا للبصر احق بان يكون صفة والجنس
بالنوع ولا الجزء بالكل وايضا كون العرض
ولا وجود لها الا في العقل كما مر ولا يتسلسل بل ينقطع عند توقف
العقل عن الاعتبار وكون الحلول نقيضا للاحلول لا يقتضي كون
الحلول كما بيناه مرارا وهو الجواب على ما مر غير معتد بها
والقائلون به يقولون كل عرض يحل في محل فانه يفيد صفة لمحله و
يجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها فهو عرض للحركة لا للجسم والوحدة

ان كانت عرضا فوحده العرض بخلافه والنقطة فصل للخط لا للجسم ما
قال مسئلة اتفقت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض لان البقاء
صفة ولو بقى العرض لزم قيام العرض بالعرض ولانه لو صح بقاء العرض
لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يكون واجبا والا لانقلب الشيء من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي بل يكون جائزا وله سبب وهو اما وجودي
او عدمي اما الوجودي فاما الموجب كما يقال انه يعني لطريان الضد
وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه ولو علل ذلك العدم به لزم الدور واما المختار كما يقال الله
تعالى يعدمه وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما ان يكون قد
صدر عنه امر او لم يصدر فان صدر عنه امر فتاثيره في تحصيل امر
وجودي فهذا يكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه اثر فهو محال
لان القادر لا بد له من اثر واما العدمي فان يعني لانتفاء شرطه
لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالكلام في عدم العرض
فثبت انه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم فيمتنع بقاؤه فقيل
على الاول لا نسلم ان البقاء عرض سلمناه لكن لا يجوز قيام مثل هذا العرض
بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين
وهذا ان عندكم كان جائز الوجود في الزمان الاول ثم انقلب ممتنعا في الزمان
الثاني فلم لا يجوز ان يبقى ازمنة كثيرة ثم ينتهي الى زمان يصير فيه ممتنع الوجود
لعينه وحينئذ لا يبقى لا لسبب سلمنا انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز ان ينتفي
لانتفاء الشرط وهو ان يكون الاعراض الباقية مشروطة باعراض لا تبقى فعند
انقطاعها ينتفي الباقي ولا يشتغل في دفع هذا الاحتمال الا باستقراء التي
لا يفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز بقائها بانها لو كانت ممكنة الوجود
في الزمان الاول فيكون كذلك في الثاني اذ لو جاز ان ينقلب الممكن

لذاته في زمان ممتنعا في زمان اخر جاز ان ينقلب الممتنع في زمان واجبا
في زمان اخر وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود
لعينه ثم انقلب واجبا لعينه وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع سبحانه
وتعالى اقول ابو الحسين البصري يدعي ان العلم ببقاء بعض الاعراض
كالسواد والبياض ضروري وقوله طريان الضد على المحل مشروط بعدم
الضد الاول دعوى مجرد لا يقبله القائل بان الضد ينتفي عند طريان ضده بل
عدم الضد الاول معلل بطريان الضد على محله وترجيح احد القولين
على الاخر محتاج الى دليل وقوله المعدم ان صدر عنه امر فتاثيره في
امر وجودي ايضا غير مسلم عنده فانه يقول تاثيره امر متجدد وذلك
الامر ليس ايجاد معدوم بل هو اعدام موجود ما الدليل على ان الاول
ممكن وحده دون الثاني بل الممكن اذا حصل معه مرجح احد الطرفين
وجب حصول ذلك الطرف وجودا كان او عدما والا لما كان
الطرفان متساويين بالنسبة الى ماهيته وقوله شرطه الجوهر محتاج
الى ابطال اشتراطه فان الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله
الى وجود شرط اخر فان الشمس فاعل الاضاءة وجه الارض وشرطه
المحاذاة فانها ان زالت صار وجه الارض غير مضيء وان كان القابل
والفاعل موجودين وباقي الكلام ظاهر قال مسئلة اتفقوا على
ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم فانه قال التاليف عرض
واحد حال في محلين ووافقنا على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وجمع
من قدماء الفلاسفة زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار
والقرب لنا لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال
في ذلك لجاز ان يكون الحاصل في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان
فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين ولانه وافق على امتناع الحلول

في الثلثة فمطالبة بالفرق واحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار اولى
من التزام هذا المحال اقول يفهم من كون العرض الواحد حالا في محلين
معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الاخر
الثاني ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الاخر والثاني ان
العرض الواحد حال مجموع شيئين صار باجتماعهما محلا واحدا له والاول
باطل لا محالة فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح
ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان
واحد لكن اجتماع اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة
والتاليف والحيوة مما لا يدفعه احد والدليل على بطلانه ان العرض محتاج
في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو امكن حلوله في محلين ثبت استغناؤه
بكل واحد منهما عن الاخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما ومستغنيا
عنه معا وهو باطل والثاني لم يقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون
بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة
الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية
متجزية الى اعضاء وابو هاشم انما قال بقيام تاليف واحد بجوهرين
لان عدم انفكاك المؤلف منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام
بكل واحد منهما ذلك العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين
لان التاليف لو قام مثلا بثلثة جواهر ثم ازيل واحد منها من الاجتماع
بالباقيين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين
وذلك خلاف ما عليه الوجود قوله بعد ابطال قيام العرض الواحد
بمحلين في جواب ابي هاشم ان احالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار
بان يلصق احدهما بالاخر اولى من التزام جواز حلول العرض الواحد
في محلين قال اما الاجسام فالنظر في مقوماتها وعوارضها

اما المقومات ففيها مسائل مسئلة لا شك في تركب الاجسام المركبة عن الاجزاء
اما البسيط المحسوس فلا شك انه قابل للانقسام والانقسام الممكن اما
ان يكون حاصلا بالفعل او لا يكون كذلك وعلى التقديرين فاما ان يكون
متناهيا او غير متناه فخرج عن هذا التقسيم اقسام اربعة احدها
ان الجسم مركب من اجزاء متناهية كل واحد منها لا تقبل القسمة اصلا
وهو قول جمهور المتكلمين وثانيها انه مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل
وهو قول النظام وثالثها انه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية
وهو قول مردود ورابعها انه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر الى حد
الا وبعد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة
اقول اطلاق اسم المقوم على الاجزاء مخالف للعرف فان المقوم
يقال للمحمول الذاتي والجزء لا يحمل على كله والذي يصير الشيء المبهم بسببه
محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كذلك والقول المردود
هو الذي ينسبه في سائر كتبه الى محمد الشهرستاني فانه قال به في كتابه
الموسوم بالمناهج والبينات قال لنا وجوه الاول ان النقطة
بالاتفاق امر وجودي ولان الخط يماس بها غيره وما به يماس الشيء
غيره لا يكون عدما محضا وهي غير منقسمة بالاتفاق ولانها طرف
الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط احد قسميها فلا يكون
الطرف طرفا ولان موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسة
للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم والا لكان المنطبق منها على
المستوي مستويا فكانت الكرة مضلعة ثم هذه النقطة ان كانت
متحيزة ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما
لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو المطلوب
اقول قوله ان النقطة بالاتفاق امر وجودي مع قوله

وهي غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون
وجوديا والنقطة عند من يقول بها نهاية الخط فاذن هذا اتفاق
من غير تراضي الخصمين ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين بها لكان
اصوب فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط احد قسميه ايضا ليس موافقا
لقول القائلين بها فانهم يريدون بالطرف ههنا النهاية قوله وان كان
عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها ايضا غير مسلم
عند مخالفيه فانهم يقسمون الاعراض الى السارية في محالها والى غير
السارية ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون ان غير السارية
لا يجب انقسامها بانقسام محالها وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي
المستوي يكون عندهم بنقطة هي طرف قطر يمر بمركز الكرة وبموضع
التماس والا فاذا ماست الكرة سطحا غير مستو بالطرف الاخر من ذلك
القطر ومرت دائرة عظيمة بسطحي التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب
التماسين الى اربع قسي اثنان مماستان للسطح واثنان غير مماسين
ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال ولو كان
التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ما مر
قال الحركة لها وجود في الحاضر والا لم يكن ماضية ولا مستقبلة
لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي
يتوقع صيرورته كذلك وما امتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا
ثم ذلك الحاضر غير منقسم والا لكان بعض اجزائه قبل البعض فعند حضور
احد النصفين لا يكون النصف الاخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا
هذا خلف فاذن الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند فنائه يحصل جزء اخر
غير منقسم فالحركة مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة ثم نقول
القدر المقطوع من المسافة بكل واحد من تلك الاجزاء التي لا تتجزى

ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة
هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد اقول مخالفه يقول
الحركة لا وجود لها الا في الماضي او في المستقبل واما الحال فهو نهاية الماضي
وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة لان كل حركة
في زمان وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزاء لها
اذ لو كانت الفصول المشتركة اجزاء المقادير التي هي فصولها لكانت
القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة
الى خمسة اقسام هذا خلف فاذن الحاضر ليس بحركة وهو الذي ادعى انه من الحركة
وبنى عليه بيانه والمخالف لا يسلم ان الماضي من الحركة كان موجودا في
حاضر انما نقول هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا
وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي
الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك فان الحركة انما تقع
في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات قال الثالث
لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من اوله الى اخره
بالحركة الا بعد الوصول الى نصفه ولامتنع الوصول الى نصفه الا بعد الوصول
الى ربعه فاذا كانت المفاصل غير متناهية وجب ان لا يصل المتحرك
الى اجزاء المسافة الا في زمان غير متناه وفساده يدل على فساد الملزوم
لا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزاء التي لا نهاية لها حاصلة
بالفعل نحن لا نقول به بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لانقسامات غير متناهية
لانا نقول القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجوه احدها وهو
ان وحدته ان كانت نفس الذات او من لوازمها امتنع زوالها الا عند
عدم الذات وان كان من العوارض الزائلة فهو محال لان القائم
بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام

فان قامت بها وحدة اخرى يلزم التسلسل وان لم تقم بها وحدة اخرى كانت
تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالموصوف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل وثانيها
انا اذا جعلنا الماء الواحد ماءين فالماءان الحاصلان ان قلنا انهما كانا
موجودين قبل ذلك فمن المعلوم بالضرورة ان احدهما ما كان عين الثاني
فكان مغايرا له فالجزآن كانا موجودين بالفعل وان قلنا انهما ما كانا
موجودين قبل ذلك كان ذلك احداثا لهذين الماءين واعداما للماء الاول
وهو باطل بالبديهة وبالبرهان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف
بخاصية غير حاصلة في الجزء الاخر لان مقطع النصف موصوف بالنصفية
ولا يتصف بها الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد
من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل وعند عدمهم ثم ان الاختصاص بالخواص
المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل لزم حصول الانقسامات باسرها
بالفعل **اقول** لما كان المسافة تنقسم الى اجزاء لا الى حد تقف عندها كذلك
زمان الحركة والمفاصل ليست غير متناهية كان زمان قطعها مثلها قوله
في ابطال الوحدة ما تقبل القسمة ان القائل بما تقبل الانقسام قابل للانقسام
باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة ممكن في العقل وفي الوجه الثاني
ادعاء الضرورة بان احد الماءين الموجودين قبل القسمة ليس هو عين الثاني
مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها ولذلك لزم المحال ولا يلزم من كونهما
غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شيء
غير الانفصال وذلك محسوس فضلا عن ان يكون باطلا بالبديهة
وفي الوجه الثالث ان الاجزاء المفروضة تستتبع الخواص ليس شيء لان
تغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل
مع عدم الفرض **قال** احتجوا بامور احدها ان كل متحيز يفرض
فان الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره

[illegible]

فيكون منقسما وثانيها اذا ركبنا سطحا من اجزاء لا تتجزى ثم نظرنا بالنهار
رأينا احد وجهيه دون الثاني والوجه المرئي غير الذي ليس بمرئي فيكون
منقسما وثالثها انا لو ركبنا خطا من ستة اجزاء ووضعنا فوق طرفه
الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا ثم حركناهما الى ان يصل كل واحد منهما
الى اخر المسافة فلا بد وان يمر كل واحد منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا
بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذي متصل الثالث والرابع واذا وقع
الجزء على ذلك الموضع فقد ماس بكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما
فيلزم التجزية **الجواب** عن الكل ان ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء
وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة يحاذي جملة اجزاء الدائرة
مع ان المركز نقطة غير منقسمة **اقول** انما حكم فيما مضى بنفي السطوح
واجاب هنا بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغاير الجهات وللقائل ان يقول
الجهات المتغايرة ان كانت عدمية فلا تمايز بينها على قولكم وان كانت
وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان في الاول وان كانت اعراضا
وكانت حالة في غير تلك الجواهر لم يكن مقتضية لتغاير التماس فيها وان كانت
حالة فيها اوجب تغايرها انقسام الجواهر لتمايزها وكون المركز محاذيا
لجملة اجزاء الدائرة لا يفيده في هذا الموضع لكون ما يتعلق به تلك
المحاذاة واحدا ولكون ما يتعلق به المماسات غير واحد فان ما ماس
ما ماسه من جهة اخرى ولذلك يلزم التغاير هناك ولم يلزم في المركز
قال مسألة زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
ومعناه ان المتحيز صفة حالة في شيء فالمتحيز هو الصورة ومحله الهيولى
واحتج عليه بناء على نفي الجوهر الفرد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل
للانفصال والقابل للشيء موجود مع المقبول لا محالة والاتصال لا يبقى
مع الانفصال فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتصال [illegible]

ان يقال الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحده والجسم اذا انفصل
بعد اتصاله كان معناه انه صار متعدد ابعد ان كان واحدا فالطارى
والزايل هو الوحدة والتعدد وهما عرضان والمورد هو الجسم
اقول القول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة ليس مما ابتدعه
ابن سينا ولا مما اختص به بل قال به جميع الفلاسفه والقائل بذلك
به الا بعض المتكلمين وهو صفه الماهية بشرط الوجود وليس لهما الى الصورة
نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد لكان
القابل لهما ليس متصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد وكل ما هو
جسم فاما متصل او منفصل واما واحد او متعدد واذن لا شى مما هو
قابل لهما بجسم فقد سموا القابل بالهيولى والاتصال او الوحده هو الصورة
هذا على تقدير نفى الجوهر الفرد اما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجواهر
وتعرض لها التاليف فتصير جسما قال مسئله زعم ضرار والنجار
ان ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورايحه وحرارة او برودة ورطوبة
او يبوسة وهو باطل لان المقدار متساوية فى ماهية التحيز ومتباينة
بالوانها وروايحها وطعومها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالتحيز
ماهية مغايرة لهذه الصفات اقول هذا مذهب غير معقول ان كان المراد
بهذه الاجزاء التى يتركب منها الجسم اعراضا اما ان كان المراد انها جواهر
محلها يلتئم منها الجسم متساوى الاجسام فى التحيز وتباينها فى هذه الاجزاء
لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التحيز صفة للجسم وقد قال المصنف
فى مسئلة تماثل الاجسام ان الحصول فى الحيز حكم من احكام الجسم والاشياء المختلفة
يجوز اشتراكها فى حكم فاذن الاشتراك والتباين فى الاجزاء لا يدل على امتناع
كون الجسم مولفا من تلك الاجزاء قال النظر الثانى فى العوارض
مسئلة اختلف اهل العالم فى حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه

لا تزيد على اربعة فانه اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات
والصفات او قديم الذات محدث الصفات او بالعكس اما الاول
فهو قول الجمهور من المسلمين مع النصارى مع اليهود والمجوس واما الثانى
فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن
المتاخرين ابى نصر الفارابى وابى على بن سينا وعندهم ان السموات
قديمة بذواتها وصفاتها المعينة الا الحركات والاوضاع فان كل واحد
منها حادث ومسبوق باخر لا الى اول واما العناصر فالهيولى فيها
قديمة بشخصها والجسمية قديمة بنوعها وساير الصور قديمة بجنسها اى
كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى بداية واما الثالث فهو قول
الفلاسفه الذين كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كثاليس وانكساغورس
وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية
والمرقيونية والماهانية ثم هولاء فرقتان الفرقة الاولى ادعوا ان
تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انها الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه
اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار هواء ومن صفوة الهواء تكونت
النار ومن الدخان تكونت السموات ونقل انه اخذه من التورية لانه جاء
فى السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا نظر اليه نظر الهيبة فذابت
اجزاؤه وصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر
على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال وزعم انكسيمايس
انه الهواء وكون النار من لطافته والماء والارض من كثافته وزعم ارقليطس
انه النار وكون الاشياء عنها بالتكاثف ولعربون انه الارض وكون
الاشياء عنها بالتلطيف ولفرون انه البخار وكون الهواء والنار
عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثف وعن انكساغورس انه
الخليط الذى لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزاء

صغيرة مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع
من تلك الاجزاء شي كثير وصار بحيث يحس وهو يحس ظن انه حدث وهذا
القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون
والظهور وزعم بعض هولاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه
فكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كروية
الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذواتها
حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل
من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات
والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر
ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم هو النور
والظلمة اقول صاحب الملل والنحل نقل عن ثالس الملطي انه
قال ان المبدأ الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات
والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال
الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات
العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر
صورة ومثال عنه قال ومن ضرورة العالم ان الصور والمعلومات في ذات
المبدأ الاول ابدي في مبدعه وهو تعالى يتعالى عن ان يوصف بما يوصف
له مبدعه ثم قال ومن العجائب نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء
منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من
تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت
النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل
من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه
بالشوق الحاصل فيها اليه وفي الاخير قال وفي التوراة في السفر الاول

جوهر خلقه الله ثم نظر اليه نظر الهيبة الى اخره ثم قال وكان ثالس
الملطي انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية قال والماء على القول
الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش وكان عرشه على الماء واما
انكسيمايس الملطي فقد نقل عنه مذهبه في التوحيد وخلق الاشيا
ثم قال في الاخر ونقل عنه ايضا ان اول الاوايل من المبدعات هو الهوا
وذكر ما ذكره المصنف وفي الاخير قال وهو ايضا من مشكاة النبوة
قال وحكى فلوطرخيس ان ايرقليطس زعم ان الاشياء انما انتظمت
بالبخت وجوهر البخت هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي واما انكسـ غورس
فقد نقل عنه ان مبادي الموجودات متشابهة الاجزاء وهي اجزاء
لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل قال وهو اول من قال بالكمون والظهور
مع قوله بالعناصر الاربعة هذا ما اورده صاحب الملل والنحل ويدل
على ان بعض هذا القول شكا واسناده الى التوراة فيه نظر وقال المصنف
في بعض مصنفاته ان ديمقراطيس قال ان البسائط التي تتالف منها الاجسام
كرية الشكل والشيخ ذكر في الشفاء في الفن الثالث من الطبيعيات انهم
قالوا انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما
يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل
اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في مجسمات اقليدس مبادي اشكال الفلك
والعناصر وبالجملة نقل منهم اختلافات لا فائدة في ذكرها قال
الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فرقتان الفرقة
الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى
والدهر والخلاء فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو
ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص لكنها جاهلة
لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما بانها

انما سمي العقل بالخليط وانباذقليس يجعله ايضا بالكمون والظهور

ستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة
الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من سوس الباري تعالى الحكمة التامة
عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من اصل التراكيب مثل
السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الذي لا اكمل
والذي يبقى فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض
على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا
لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لم ينفك عن الالام واذا عرفت
النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الالم اشتاقت
وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة
قالوا وبهذا الطريق يزال الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم
والحدوث فان اصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثا فلم احدثه
الله تعالى في هذا الوقت المعين وما احدثه قبل ذلك ولا بعده وان كان
خالق العالم حكيما فلم ملاء الدنيا من الافات واصحاب الحدوث
قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا
لما نرى ان اثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير الفريقان في ذلك واما
على هذا الطريق فالاشكالات زايلة لانا لما اعترفنا بالصانع الحكيم
لا جرم قلنا بحدوث العالم فاذا قيل ولم احدث العالم في هذا الوقت
قلنا لان النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم الباري
تعالى ان ذلك التعلق سبب الفساد الا انه بعد وقوع المحذور صرفه
الى الوجه الاكمل بحسب الامكان واما الشرور الباقية فانما بقيت لانه
لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها بقي هاهنا سوالان احدهما ان يقال
لم تعلقت النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة بها فان حدث ذلك
التعلق بكليته لا عن سبب فجوز حدوث العالم بكليته لا عن سبب والثاني

ان يقال فهلا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى اجابوا عن الاول
بان هذا السوال غير مقبول من المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار
قد يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهلا جوزوا في السابق
ان يكون علة معدة للاحق وهلا جوزوا ان يقال النفس قديمة ولها
تصورات متعددة غير متناهية ولم تزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت
الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق واجابوا عن السوال الثاني
ان الباري تعالى علم ان الاصلح للنفس ان تصير عالمة بمضار هذا التعلق
حتى انها بنفسها تمتنع عن ذلك المخالطة وايضا فالنفس بمخالطتها الهيولى
تكتسب من الفضايل العقلية ما لم تكن موجودة لها فلهذين الغرضين لم يمنع
الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى **اقول** قد مر ان الحرنانيين
يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل ان المنقول عن عاذيمون
الذي يقال انه شيث انه اثبت [illegible] الخمسة الباري
تعالى والنفس والهيولى و[illegible] هو المركبات
وبعض هذه الاسولة والاجوبة [illegible] وانما
اورد هذا المذهب في القسم الثاني اعني قول [illegible] الاجسام
ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بما يعم من ذلك وهو ان
اصل العالم ليس بجسم وهو مذهب القدماء الحكماء **قال** الفرقة
الثالثة اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد
المتولدة عن الوحدات قالوا لانا نعلم المركبات بالبسايط وهي امور
كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات
وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان
هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل
في مباديها وان كان الثاني كانت مجرد وحدات وهي لا بد وان يكون

مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها
وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلف وان الوحدات امور قائمة
بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان
حصل الخط فان اجتمع خطان حصل السطح فان اجتمع سطحان حصل
الجسم وظهر ان مبادي الاجسام الوحدات اقول نقل عنه ان الوحدة
ينقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير وهو التي لا يقابلها
كثرة وهو المبدا الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدا
الكثرة ولست داخلة فيها بل تقابلها الكثرة ثم تتالف منها الاعداد
وهي مبادي الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبايعها لاختلاف
الاعداد بخواصها وفي شرح ما ذكره طول ليس فيها فائدة زائدة قال
واما القسم الرابع وهو ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذات
وذلك مما لا يقول به عاقل واما جالينوس فانه كان متوقفا في
الكل لنا لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة
والقسمان باطلان فالقول بازليتها باطل بيان الحصر ان الجسم ان كان
مستقرا في مكان واحد اكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم
يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون متحركا
لوجهين الاول ان ماهية الحركة حصول امر بعد فنا غيره
فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها تنفي المسبوقية
بالغير فالجمع بينهما متناقض الثاني وهو ان كل واحد من الحركات
محدث فهو مفتقر الى موجد وكل ما كل واحد منه مفتقر الى الموجد
فكله مفتقر الى الموجد فكل الحركات موجد مختار وكل ما كان فعلا
لفاعل مختار فلا بد له من اول فلكل الحركات اول وهو المطلوب
وانما قلنا انها ليست ساكنة لوجهين الاول انها لو كانت ساكنة لكانت

لكانت اما ان يصح عليها الحركة او لا يصح والاول محال لان صحة الحركة عليها يتوقف على
صحة وجود الحركة في نفسها وقد دللنا على ان وجود الحركة الازلية محال فثبت
انه لا يصح الحركة عليها حينئذ لكن الامتناع ان كان لازما للماهية وجب ان لا يزول
البتة فوجب ان لا يصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا خلف وان لم يكن
من لوازم الماهية امكن زواله فيكون الحركة عليه جائزة وقد ابطلناه
الثاني ان السكون امر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون
قديما لامتنع زواله لكنه يزول فليس بقديم بيان الملازمة ان القديم ان كان
واجبا لذاته امتنع عدمه وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى موثر ولا بد
من الانتهاء الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما سيأتي ان شاء الله
تعالى وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا لا جائز ان يكون مختارا
لان فعل المختار محدث لاستحالة ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث فتعين
ان يكون موجبا فان لم يتوقف على شرط لزم من وجوب ذلك الموثر
وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم
في الحاجة وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك
القديم ولما انه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والعنصريات
والجسم لا يخلو عن الحيز ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل
الاجسام وما ثبت فساد كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم
يستحيل ان يكون ازليا فان قيل الدعوى مناقضة من وجهين الاول ان
امكان وجود العالم ليس له اول والا فقد كان قبل ذلك محالا لذاته ثم انقلب
ممكنا لكن ذلك باطل لان الامكان للممكن ضروري فيكون العالم قبل ذلك
الوقت ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ثم صار واجب الاتصاف
به لذاته ويلزم منه نفي الصانع وهو محال ولانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته
ممكنا جاز ذلك في شريك الاله والجمع بين الضدين وهو يرفع الامان عن القضايا

واذا جوزتم ذلك يجوز انه كان ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته صح

عن القضايا العقلية واذا ثبت انه لا اول لامكان وجود العالم كان القول
بانه ممتنع الوجود في الازل منافيا له فكان باطلا وثانيها انكم اما ان تعرفوا
المحدث بانه الذي يكون مسبوقا بالعدم بنفسه او بانه الذي يكون مسبوقا
بوجود الله تعالى او بشيء ثالث فان كان الاول فاما ان تريدوا به ان العدم
سابق عليه بالعلية او بالشرف او بالمكان والكل باطل بالاتفاق او تريدوا
بان العدم سابق عليه بالطبع وهو مسلم لان الممكن يستحق العدم من ذاته
والوجود من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير او تريدوا به السبق بالزمان
وهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق اول فكان
ذلك المفهوم يقتضي تحقق الزمان لزم ان لا يكون للزمان اول ثم يلزم
من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم فالقول بالحدوث
على هذا الوجه يوجب القدم واما ان فسرتم الحدوث بكونه مسبوقا
بوجود الله تعالى فان اردتم به السبق بالعلية او بالطبع او بالشرف
فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق واما بالزمان فانه يوجب قدم
الزمان على ما تقدم وان اردتم بالحدوث معنى ثالث فاذكروه لنتكلم
عليه بزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم ان الجسم لو كان قديما لكان
اما ان يكون متحركا او ساكنا بيانه ان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان
الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد وهذان القسمان
فرع الحصول في المكان وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه
بكونه متحركا ولا بكونه ساكنا تحقيقه انه لو كان للعالم مكان لكان مكانه
اما ان يكون معدوما او موجودا والاول محال لان حصول الموجود
في المعدوم محال وان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحس
او لا يكون فان كان مشارا اليه بالحس كان اما متحيزا او حالا فيه فلو
حصل فيه لكان مكان الجسم جسما وكل جسم يصح عليه الحركة فاذن يصح الحركة

ههنا ترك وهو بيان
امتناع كونه حاليا

على مكان المتحرك فلذلك المكان مكان اخر ويفضي الى وجود اجسام لا نهاية لها
وهو محال وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان كلها اجسام قابلة للحركة
وكل ما يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فاذن لكل الاجسام مكان وذلك
المكان لا يكون جسما لان الخارج عن كل الاجسام لا يكون جسما وان لم يكن
مشارا اليه استحال ان يكون مكانا للجسم لان مكان الجسم هو الذي يتحرك منه
واليه وذلك لا محالة مشار اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت
متحركة قوله الحركة تقتضي المسبوقية والازلية تنافيها قلنا الازلية
تنافي وجود حركة معينة لكن لم قلت انه ينافي وجود حركة قبل حركة لا الى اول
اما الوجه الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل مختار بيانه ان الموجب قد يتخلف
عنه الاثر اما لفوات شرط او لحضور مانع فلم لا يجوز ان يقال المؤثر
في وجود هذه الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث يتقدم
مقدمة شرط لان يصدر عن العلة الموجبة حادث اخر بعده سلمنا انه
فعل المختار لكن لا نسلم ان فعل المختار محدث وذلك لان وجود الحادث
وصحة تاثير المؤثر فيه ممكن ابدا والا فقد كان ممتنعا لذاته ثم انقلب
ممكنا وذلك محال واذا كان كل واحد منها ممكنا ازلا كان تاثير القادر
في وجود الاثر جائزا ازلا سلمنا ان الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز
كونها ساكنة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازما للماهية او لا يكون
قلنا الامتناع عدمي فلا يعلل سلمنا كونه معللا لكنه وارد عليكم ايضا
فان العالم يمتنع ان يكون ازليا فهذا الامتناع ان كان لازما للماهية يوجب
ان يبقى ممتنعا ابدا وان لم يكن لازما كان هذا اعترافا بجواز كون العالم
ازليا وذلك يبطل قولكم اما الوجه الثاني فنقول لا نسلم كون السكون
وصفا ثبوتيا سلمنا لكن لا نسلم افتقاره الى المؤثر لان علة الحاجة عندنا
الحدوث فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون الى المؤثر الا اذا بينتم حدوثه

[illegible]



وانتم فقد عنيتم حدوثه على هذه المقدمة فيصير دورا سلمناه لكن لا نسلم
ان المقدم لا يعدم فان الله تعالى كان قادرا من الازل الى الابد على ايجاد
العالم فبعد ان اوجد ما بقيت تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال
فقد عدم ذلك التعلق القديم لا يقال انه تعالى قادر على ايجاده بواسطة
ان يعدمه ثم يعيده مرة اخرى لانا نقول كلامنا في ذلك التعلق المخصوص
اعني تعلق قدرته بايجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتموه تعلق اخر
وايضا ينتقض بان الله تعالى كان عالما في الازل بان العالم معدوم
فاذا اوجده فقد زال ذلك العلم القديم الجواب عن الاول
انه لا ابتداء لامكان حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا
كما انا اذا اخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا
فانه لا اول لصحة وجوده مع هذا الشرط والا لانتهى في فرض التقدم
الى حيث لو وجد قبله بلحظة صار ازليا وذلك محال ثم مع انه لا بداية
لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه ازليا لما ان الازلية وسبق العدم بالزمان
لا يجتمعان فكذا ههنا وعن الثاني ان تقدم عدم العالم على وجوده
وتقدم وجود الباري على وجود العالم عندنا كتقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض عندكم وكما ان ذلك التقدم ليس بالزمان والا لزم
التسلسل فكذا الزمان ~~على البعض عندكم~~ ههنا وعن الثالث انا اذا
فرضنا جسمين تماسا صح على السكون بقاؤهما على تلك الوجه والحركة
ان انتفى تلك المماسة بل يصير مماسا لشيء اخر وعلى هذا التفسير لا حاجة
الى بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان في الازل
جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يعرض الا عند
حصول الكثرة انا نقول بينا ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار العالم
منقسما الان علمنا انه لم يكن واحدا قوله الازلي نوع الحركة

لا شخصها قلنا هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر
ينقضي ومن امر يحصل وان ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية
منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر
في الحادث موجبا لا مختارا ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق عن ذلك
قلنا سنقيم الدلالة على فساده في باب اثبات القادر بان الله تعالى
قوله لم لا يجوز ان يكون القديم فعلا لفاعل مختار قلنا قد تقدم ابطاله
قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول
الامتناع عدم فلا يعلل قلنا مماسة الجسم او مباينته لجسم اخر وصف
وجودي لانه ينفي اللامماسة التي هي وصف عدمي قوله يلزمكم
هذا في صحة العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفات
الثبوتية اما ههنا السكون ثبوتي فصح التقسيم الذي ذكرناه قوله
علة ايجاده الحدوث قلنا بل الامكان وقد تقدم بيانه قوله تعلق
قادرية الله تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه بان العالم سيوجد قديم
وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما
باقيان ازلا وابدا اقول هذه الحجة مما اوردها صاحب الكتاب
وذكرها في تصانيفه والحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين مبنية
على اربع دعاوى وهي ان كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو
من الحوادث فهو حادث والدعاوى الاربع هي اثبات الحوادث وامتناع
خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم
على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وكان من الواجب على
مصنف الكتاب ان يبين ماهية الازل حتى يتقرر معنى قوله لو كان الجسم
ازليا لكان في الازل اما كذا واما كذا وقد عرف بعض المتكلمين الازل بنفي
الاولية وفسره بعضهم باستمرار وجود في ازمنة مقدرة غير

متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا يكون
ازلية على اي تفسير يفسر به الازل كما ذكره في ابطال القسم الاول في الوجه
الاول انما الكلام في مجموع الحركات التي لا اول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب
في الاعتراض على هذا الوجه بقوله لم قلت ان الازلية تنافي وجود حركة
قبل حركة لا الى اول وجوابه عن ذلك بان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة
من امر ينقضي ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير فماهيته
الازلية منافية لهذا المعنى ليس بمفيد لان النوع باق مع الامور المنقضية
والامور الحاصلة وهو لم يورد حجة على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم وماهية
الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن ومن ذلك يتبين ان التركيب
من امر ينقضي ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها لا ينافي
الازلية ويلزمه شيء اخر وذلك انه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز
اخر فليس هو نفس الحصول وحده بل يجب ان يعتبر معه معنى بعديه الحصول
الى بق وهي امر اضافي والاضافات عنده غير ثبوتية وقد اطلق القول
بوجود الحركة فلزم ان يكون احد جزوي ماهيتها معدوما فلا يكون القول
بوجودها على الاطلاق صحيحا اما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع
كون الحركة ازلية ان كل الحركات يحتاج الى موجد مختار ويفسر بين
بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه
انه انما قيد الموجد بالمختار لبيان حدوث الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول
عن العلة الموجبة لكن لو سلم له هذا لسلم في كل واحد من الحركات
اما المجموع او النوع فلم يثبت كونها متخلفا عن موثرها حتى يسوغ
له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختارا وقد احال في الجواب
بيان امتناع كون الموجد موجبا ويكون كل سابق شرطا لحصول
اللاحق الى باب اثبات القادر وفي ذلك الباب لم يرد على قوله

واما حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قال قبل ذلك في المسئلة
التي ذكر فيها ان مدبر العالم واجب الوجود هكذا قال حال حدوث
الى بق لم يكن القديم موثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعندما به
يصير موثرا فيه بالفعل فتلك الموثرية حكم حادث ولا بد له من موثر فان
كان هو الحادث الذي عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم
وهو محال مقال له لم لا يجوز ان يكون عدم الى بق بعد وجوده شرطا
في وجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع
اشتراط الوجود بالعدم فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض
من الشمس وعدم الدسومة شرط في انصباغ الثوب من الصبغ واما قوله
في الوجه الاول في ابطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الازل ساكنا
ان صحة الحركة متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد مر بيان
استحالتها في الازل فيقال له قد سبق منا امر امكان استمرار نوع الحركة
في الازل واذا كان كذلك فقد بطل اصل هذا الدليل وايضا امتناع
الحركة لا يكون لذاتها وهو عدمي والعدمي عنده لا يكون علة ولا
معلولا ولا مضافا اذ الاضافة عدمية عنده ايضا فلا يكون لازما
لما مر وهو ان الملزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول
واشار الى ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعلل واما
قوله في الجواب ان مماسة الجسم او مماسة جسم لغيره وصف وجودي
لانه نقيض اللامماسة فيقول عليه قد مر الكلام على هذا النقيض وايضا
المماسة والمباينة اضافتان وعندك لا شيء من الاضافات
بموجودة وايضا السكون ليس اضافيا فلا يصح تفسيره بالاضافيات
وقوله في الوجه الثاني ان السكون لو كان ازليا ولم يكن واجبا لذاته الكلام
افتقر الى موثر موجد والموجب ان لم يكن تاثيره موقوفا على شرط

امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان ازليا امتنع
زوال السكون وان كان ممكنا عاد التقسيم فيقال له لا نسلم هذا بعد تسليم
كون السكون ثبوتيا الا بعد بيان امتناع كل شرط مشروطا بشرط اخر قبله الى
اول ولم يوجد ذلك السائغ فلا كلام وقوله من اراد تعميم الدلالة فلابد
له من بيان مماثلة الاجسام ليس بوارد لان الدليل ان صح دل على امتناع
وجود ما لا ينفك اما عن الحركة او عن السكون سواء كان ذلك شيئا واحدا
او اشياء متماثلة او مختلفة ولو ثبت امتناع الانفكاك عنهما ان لا
شيء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان واما قوله في الوجه
الاول من المناقضة ان امكان وجود العالم لا اول له فالقول بانه
ممتنع الوجود في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية
لامكان حدوث العالم لكن ازليته مع فرض الحدوث محال فرادي
لفظ الحدوث ليصح له المغالطة وكان من الصواب ان يقول الامكان
الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان وانما يمتنع وجود العالم
ازلا مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار او لغير ذلك مما سبق حلاته
وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق
عدم الجسم على وجوده يقتضي قدم الزمان ان ذلك كتقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه لانه يقول التقدم والتاخر
يلحقان الزمان لذاته وغيره به فتقدم العدم على الوجود يحتاج
الى زمان يقعان فيه لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدم والتاخر
في مفهومها واما بعض اجزاء الزمان فتقدم على البعض الاخر
لكون التقدم والتاخر داخلين في مفهومها واما بعض اجزاء
الزمان فتقدم على البعض الاخر لكون التقدم والتاخر داخلين
في مفهومها وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده وهو

وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا بانا اذا فرضنا جوهرين
متماسين عنينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه وبالحركة زوالهما عنه
بعسر حديد للحركة والسكون بما لا يفيده فان ذلك القول يقتضي ان
الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا وايضا ان الجسم اذا تحرك كانت
اجزاؤه ساكنة لبقائها على المماسة وايضا لما كان العالم عبارة عن جميع
الاجسام ولا يمكن ان يكون معه جسم اخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا
وان كانت اجزاؤه متحركة وساكنة وحينئذ بطل اصل الدليل ومن قال بتفسير
الحركة والسكون بالحصول في الحيز فوجهه في تحقيق كلي العالم انه اما
ان يكون معدوما او موجودا ثم اعترض بان الحصر لو كان عدميا كان
الموجود في المعدوم وادعى ان ذلك محال والعلم بانه فيه نجم ولعله قال
لان ذلك محال لانه قول بكون الموجود معدوما وذلك محال واعتراضه ذلك
باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو امر عدمي وليس ذلك بممتنع
وقد وقع هنا في النسخ التي وقعت الينا ترك وهو ذكر امتناع كون
المكان حالا في متحيز وكانه قال يمتنع ان يكون ذلك المتحيز غير العالم
لانه حينئذ لا يجوز ان يكون داخلا لامتناع كون المكان داخل المتمكن
ولا يجوز ان يكون خارجا لان خارج العالم لا متحيز ويمتنع ان يكون
ذلك المتحيز هو العالم لاقتضائه الدور فان العالم يكون فيه وهو
في العالم وجوابه ان الدور يلزم لو كانت لفظة في بمعنى واحد
لكنها هنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم
الدور وقوله لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة ويكون له مكان اخر
ويلزم منه وجود اجسام لا نهاية لها ليس بصحيح لان اللازم منه اما الانتهاء
الى جسم لا يصح عليه الحركة او وجود اجسام لا نهاية لها **قال** اما الفلاسفة
فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل اربعة الفاعل والمادة والصورة

والغاية وقالوا نحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث العالم اما
بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له موثر قديم مخصص
احداثه بالوقت الذى احدثه فيه اما ان يكون لمرجح اولا لمرجح والاول
باطل لان النفى المحض لا يعقل فيه الامتياز والثانى باطل لما سبق ان ترجيح
احد طرفى الممكن على الاخر من غير مرجح باطل واما بالنظر الى المادة فلان كل
محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف ثبوتى فالممكن يستدعى
موصوفا قائما وذلك هو المادة ثم هى ان كانت حادثة افتقرت الى مادة
اخرى فيلزم التسلسل والا لزم قدم المادة واما بالنظر الى الصورة
فلان الزمان لا يقبل العدم الزمانى لان كل محدث فعدمه سابق على وجوده
ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وبعد
والقبل لا يكون بعد فتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل اول الحوادث
حادث اخر والكلام فيه كما فى الاول فقبل كل حادث حادث اخر لا الى
اول واما بالنظر الى الغاية فلان موجد العالم ان كان مختارا فلا بد له
من غاية فى الايجاد فكان مستكملا بذلك الايجاد وكان ناقصا لذاته وان لم يكن
مختارا كان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم الاثر والجواب عن الاول
ما ذكرنا من اختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا
واختصاص احد جانبى المتمم بالثخن المخصوص والجانب الاخر بالرقة
ثم الجواب ان المقتضى لذلك الاختصاص تعلق ارادة الله تعالى
باحداثه فى ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى
عن المرجح الفعال المخصص الاحداث بالوقت المعين يستدعى امتياز
ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضى كون الاوقات موجودة
قبل حدوث الحادث لانا نقول كما انه يجوز امتياز وقت عن وقت ان لم يكن
الوقت وقتا اخر فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود

الوقت وعن الثانى ان الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر وايضا
فالمادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة اخرى وهو محال فان قلت المادة
قديمة فامكانها قائم بها اما امكان الحادث فلا يمكن قيامه به لاستحالة قيام
الموجود بالمعدوم قلت لو قام امكان المادة بها لكان وجود المادة شرطا
فى امكانها لان وجود المحل شرط فى وجود الحال فلو كان امكان المادة
قائما بها لكان امكانها مشروطا بوجودها لكن وجودها عرضى مفارق
والموقوف على العرضى المفارق مفارق فالامكان عرضى مفارق هذا خلف
وعن الثالث انكم لما قلتم كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد عرفت
يكون العدم موصوفا بالسابقية ووصف العدم لا يجوز ان يكون موجودا
لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فثبت ان السابقية ليست صفة موجودة
فبطل كلامكم بالكلية وعن الرابع انا بينا انه تعالى فاعل مختار
اقول اما التشكيك الاول بان احداث العالم فى وقت دون وقت
يقتضى ترجيح احد المثلين على الاخر من غير مرجح والجواب بانه
كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثخن
المتمم بجانب دون جانب فغير مفيد لان الامور الموجودة يمكن ان يقال
المرجح هناك موجود وليس بمعلوم اما فى الامور العدمية فلا يمكن ذلك
وقوله فى الجواب الحقيقى بان ارادة الله تعالى تتعلق باحد الوقتين
تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجردة عن الحجة والاعتراض
عليه بان القول بالترجيح يستدعى وجود الاوقات صحيح والجواب
ان لا امتياز هناك كما لا يقتضى ان يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضى
فى امتياز العدم عن الوجود ان يكون لها وقت ليس بجواب عنه وقد
مر الكلام فى كون الوقتين غير محتاجين الى وقت اخر والعدم والوجود
محتاجان الى وقت عندهما والجواب الصحيح ان يقال الاوقات التى يطلب

فيها النزاع معدومة ولا ثبوت لها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك
غير مقبولة انما تبتدى وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع
ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واما التشكيك
الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه وتكون محلا لامكانه والمادة
ان حدثت احتاجت الى مادة تسبقها فالجواب عنه بان الامكان غير وجودي
وايضا المادة ممكنة فيلزم ان تقوم امكانها بمادة اخرى ليس بوارد لان
الامكان الذي محله الماهية غير الامكان الذي محله المادة فان الاول
عنها امر عقلي يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها والثاني عبارة عن الاستعداد
وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محل لانه عندهم
عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابداعية لا يتصور
فيها استعداد يتقدم وجودها وامكانها انما يعقل عند وجودها وهو صفة
لماهيتها التي لا توجد قبل وجودها والتشكيك الثالث بان سبق العدم على
الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث فالجواب بان السابق ليس
ثبوتيا ايضا ليس بمتجدد لانهم يعترفون بان ذلك السبق ذهني يلزم
من توهم العدم السابق الا انه توهم وجود زمان عندهم يقع فيه
العدم السابق والوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع
بان فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى
محال فلم يجب عنه الا بقوله انا نسلم ان الفاعل مختار والجواب الصحيح
على راي بعض المتكلمين ان الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى
راي بعضهم انه لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك هو نفس
الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال فهذا ما اورده المصنف
والكلام فيه وعليه في هذا الباب وبقي علينا ان نذكر ما هو الصحيح
مما قالوه في مسألة الحدوث فنقول الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين هذه

المسألة يحتاج الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوى الاربع المذكورة
وهو امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه
وعليه ثم اذكر ما عندي فيه فاقول ـــــ الاوائل قالوا في وجوب تناهي
الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا
واعترض عليه بان حكم الكل ربما خالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة
والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون متناهية وعورض
بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين
ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية لمفهوم تارة مبتدئة من الآن
مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدئة من مثل هذا الوقت من السنة
الماضية ذاهبة في الماضي واطبقت احديهما على الاخرى في التوهم بان يجعل
المبتدأ من الآن واحدا وهما في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال تساويهما
والا لكان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة
الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة
على المبتدئة من الآن لان ما تنقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل
واحد منهما واذن يجب ان يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي
انقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائه قبل
انتهاء المبتدئة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار
متناه متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا
التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين
فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود
معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف
على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان
انما يوجد في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه

فهو غير موثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث
موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعداد ان مختلفات
واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدية من الآن تارة من حيث كل واحد
منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق
المتباينين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا احتاج في تطابقهما الى
توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب
الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها
قبل انقطاع السوابق فاذن السوابق الزائدة عليها بمقدار متناه متناهية
ايضا واذن قد تم هذا الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه منه وتم
بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور وهذا ما عندي فيه واعود
الى النظر فيما في الكتاب قال مسئلة الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام
واحتج اصحابنا بثلثة اوجه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض
يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك والاعتراض عليها ان هذه
الدلالة انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد
منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا التحكم والاخذ بالظن
وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية
في الماهية والاعتراض عليه انه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة
الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المتضادة وقصة ابرهيم عليه السلم
جزوية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى
خلق في بدن ابراهيم عليه السلم كيفية عندها يستلذ مماسة جمار النار
كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض
فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل
على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز

الماهية ثم

والاجسام باسرها متساوية فيه فيكون متساوية في الاعتراض ان الحصول
في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم
لا يدل على التساوي في الملزومات اقول الحد الدال على ماهية الجسم
اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بل لا وقوع القسمة فيه ولذلك
اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه
التقسيم ضرورة كقولنا الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها
ويراد بها الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها
وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحدود وذكروا ان نجم
الدين النخجواني ايضا ذهب الى تخالف الاجسام وانا ما رايت في كلامه
الا ما نقله الجمهور قال مسئلة الاجسام باقية خلافا للنظام لنا انه
يصح وجودها في الزمان الاول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان

الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو منقوض على قول اصحابنا بالاعراض
ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس لما عرفت ان عند تعاقب الامثال
يظنها الحس واحدا مستمرا وانه منقوض بالالوان على قول اصحابنا بالاعراض
وما يقال انا اعلم بالضرورة اني انا الذي كنت بالبكرة فهو بناء على
نفي النفس الناطقة وان هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم
فقط بل لا بد فيه من اعراض مخصوصة وهي غير باقية واذا كان احد
اجزاء الهوية غير باق كانت الهوية غير باقية اقول هذا النقل عن النظام
غير معتمد عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر
حال البقاء فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى
الضرورة في بقاء الاجسام ولا ينقض ذلك بما اورد عليه مما مر ذكره
في باب السفسطة وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر
غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد

ولا نقول بثبوت المعدوم حال العدم ومذهبه ان الاجسام تبقى عند القيامه
فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض **قال** مسئلة التداخل
محال في الاجسام خلافا للنظام لانها متماثلة فلو تداخل لارتفع الامتياز
بالذاتيات واللوازم والعوارض فيفضي الى اتحاد الاثنين **اقول**
لما الزم النظام القول بوجود الجواهر الفرد غير المتناهيه في الجسم
المتناهي لزمه القول بتداخل الجواهر والدليل الذي ذكره المصنف
عام في الاجسام والاعراض والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا
يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهة العقل بان الحجمين لا يجتمعان
في حيز واحد واما في الاعراض فموضع نظر لان القائلين بوجود
الفصول المشتركة للكميات جوزوا اجتماع النقط في محل واحد مطلقا
واجتماع الخطوط لا في جهة الطول واجتماع السطوح لا في جهتي
الطول والعرض **قال** مسئلة الاجسام يجوز خلوها عن الالوان
والطعوم والروائح خلافا لاصحابنا لنا الهواء لا لون له ولا طعم
له احتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف على
ما بعده والاول حال عن الجامع واما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما
لا يبقى بعد الاتصاف بها واما الباقي فهو لا يبقى عن المحل الا بضد يزيله
عنه فان صح هذا بطل الفرق والا منعنا الحكم في الاصل **اقول**
نقل هذا عن ابي الحسن الاشعري وقيل لم يكن مراده ما فهم عن قوله اما
ان الهواء لا لون له ولا طعم لعدم الاحساس به فعدم الاحساس فيما
من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطه
وادعوا ان ابا الحسن قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو
الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ومنع المصنف
هذا القياس لخلو حكمي اللون والكون عن الجامع وايضا اتفق الفريقان

اعني ابا الحسن والمعتزلة على امتناع خلو الجسم عن الاعراض التي هي قارة
في الحس كالالوان لا التي غير قارة كالاصوات بعد اتصافه بها اما
الاشعري فلاجراء العادة بحلول امثالها عقيب زوالها واما المعتزلة
فلامتناع انتفائها من غير طريان الضد عليها فقاس ابو الحسن ما قبل
الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع
خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه فمنع المصنف هذا القياس
بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف
على طريان الضد وقبل الاتصاف ليس هكذا فان صح هذا بطل الفرق والا
منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف ليصح القياس
الاتفاق **قال** مسئلة الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة لنا انا نرى
الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون
الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله
الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف
بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا
للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي
فالجوهر مرئي والاعتراض انا ساعدنا على اثبات الجوهر الفرد
ولكن لا نسلم ان الطول نفس الجوهر والا لكان الجوهر الفرد طويلا
فيعود الانقسام بل هو عبارة عن تاليف الجواهر في سمت مخصوص
والتاليف عرض فلم لا يجوز ان يكون المرئي هو واجيب عنه بانا
نرى الطويل حاصلا في الحيز وذلك لا يعقل في العرض فعلمنا ان
المرئي هو الجوهر وفيه ان يكون ذلك كلاما على الاول **اقول**
الفلاسفة لا ينكرون كون الاجسام مرئية بل انما يقولون الاجسام
مرئية بتوسط الالوان والاضواء وليست مرئية بذاتها من غير

توسط شيء والافق في الهواء والاشاعرة يقولون عند اثبات الرؤية
في الله سبحانه ان مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا
وصاحب الكتاب منع الدليل الاول ان المرئي هو الجوهر مع التاليف
ثم ذهب في المنع الى تجويز كون التاليف هو المرئي والاصوب ان يقول
كون الجوهر مع التاليف القائم به مرئيا لا ينفي كون مجرد الذات
هو الجوهر مرئيا ومن اين جوابهم الذي اجابوا به استدلالا في دليل
غيره وهو ان المرئي يرى حاصلا في الحيز فليس يعرض على ان الدليل الاول
هو ان المرئي يرى طويلا فليس يعرض بانه صحيح وظاهر ان الدليلين
ضعيف **قال** مسئلة الخلاء جائز عندنا وعند كثير من قدماء الفلاسفة
خلافا لارسطاطاليس واتباعه والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث
لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه لنا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها
ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة والا وقع التفكك فيها وفي اول
زمان الارتفاع خلا وسطها لان حصول الجسم هناك لا يكون الا بعد
مروره بالطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون خاليا
ولان الجسم اذا انتقل الى مكان فالمكان المنتقل اليه ان كان خاليا
قبل ذلك فقد حصل الغرض وان كان مملوا فالذي كان فيه ان لم ينتقل
عنه لزم التداخل وان انتقل عنه فاما ان ينتقل الى مكان الجسم
المنتقل اليه ويلزم منه الدور لانه يتوقف حركة كل واحد منهما
عن مكانه على حركة الاخر عن مكانه او الى مكان اخر والكلام فيه كما
في الاول فيلزم ان البقة اذا تحركت ان تتدافع جملة كرة العالم وهو
باطل قطعا احتجوا بان الخلاء يحتمل التقدير فيكون بعدا موجودا له
لا نسلم انه محتمل للتقدير على التحقيق بل على سبيل التقدير كما انا
نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط

واقعا خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت
مقدار خارج العالم كذا ههنا **اقول** اذا رفعنا الصفيحة الملساء عن مثلها
رفعا مستويا من غير ميل الى جانب ارتفعت التحتانية معها وذلك مما
يستعمله اهل الحيل في مقاصدهم ثم اذا مالت الى جانب ارتفع البعض
الاكثر من البعض الاخر ودخل الهواء في الوسط واما الجسم المنتقل من مكان
الى مكان فيلزمه المحال الذي ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان
لكن القائلين بنفي الخلاء يقولون بهما ويسمعان … ازدياد
حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شيء فيه او خروج شيء عنه وذلك انما
يقع في الاجسام الرقيقة القوام كالهواء فاذا تحرك الجسم من مكان
الى مكان تكاثفت الاجسام التي في الجهة المنتقل اليها وتخلخلت التي
في الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي بين الجسمين يقدرونه ان لم تقدر
ان بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض … لكن هناك
فارض ولا فرض بخلاف فرض قطر العالم … اصغر مما هو
الان قالوا ولولا ضرورة الخلاء لما بقي الماء في … معلقا في
الماء ولما تحرك الى فوق في الات مثل الالة التي … البول
من صاحب عسر البول ويسمى بالناميل وغيرها من الالات المعروفة
بالمقاصة لا تتمشى مع امكان التخلخل والتكاثف **قال** مسئلة
في الملاء الذي نسبة رقته الى رقة الملاء … كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى
زمانها في الملاء انما يقع الا في زمان اذا لم يكن استحقاقها للزمان
لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد **اقول** المسئلة التي اوردها
ههنا يستعملها نفاة الخلاء وفي اثباتها مبنيا على الاعتماد فيقولون
الحركة في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي الملاء مثلا في زمان اطول
لكون قوام الملاء معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد

والنقص واذا فرض جسم ارق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء
نسبة الزمانين وجب ان يكون الحركة فيه في زمان ما وللحركة في الخلاء
فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال فاذن الخلاء ممتنع
الوجود واما في اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل يقتضي زمانا
ومع ميل مفروض زمانا اقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل قابل
للشدة والضعف فاذا فرض جسم يكون نسبة ميله الى الميل المفروض
نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض كان زمان حركته
مساويا لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا
هذا خلف فاذن الجسم لا يخلو عن ميل وهو المطلوب قالوا وليس لقائل
ان يقول الحركة في الخلاء او مع عدم الميل تقع لا في زمان والزمان يتوزع
على المتحركات بحسب رقة القوام وكثافته او بحسب قلة الميل وكثرته لان
الحركة تستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها
هذا ما يقولون في هذا الموضع واعترض الشيخ ابو البركات عليه بان قال
لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الماء على
الحركة في الخلاء او مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على
الميل القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته
لولا القوام او الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل واللازم
من ذلك كون زمان حركة الجسم ذي القوام او الميل مساويا لزمان
حركة عديمهما واجيب عنه بان الحركة يستحيل ان توجد الا في حد ما
من السرعة والبطوء وزمانا السريعة والبطيئة مختلفان فالحركة
وان كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل
ان يتعين لها زمان فان كل زمان تتعين يجب ان يكون قابلا للنقصان
والزيادة وحينئذ كانت مع حد من السرعة والبطوء وفرضت

وفرضت مجردة عنهما هذا خلف هذا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب
جواب سؤال وتقريره هكذا الحركة في الملاء الذي نسبة رقته الى رقة
الماء اما ان تقع في زمان او لا في زمان لكن يستحيل ان تقع في زمان لانه
يستلزم كون الحركة في الملاء الذي يوازي رقة ذلك الملاء اسرع من الحركة
في الخلاء والمقاوم يجب ان نجعل الزمان اكثر وعلى هذا التقدير نجعله
اقل هذا خلف فاذن تلك الحركة تقع لا في زمان وذلك انما يمكن اذا
لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد
ويلزم منه ما ذكره ابو البركات بعينه قال مسلك الاحجام
متناهية خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا
خطا اخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال المتناهي من الموازاة
الى المسامتة فلا بد من نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال
اذ لا نقطة الا وفوقها اخرى فيكون المسامتة مع الفوقانية
قبل المسامتة مع التحتانية فاذن فرض خط غير متناه يفضي الى
هذا المحال فيكون محالا اقول هذا دليل اورده الحكماء في هذا الموضع
فقالوا لو كانت الابعاد غير متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة اذ
ان ينتقل القطر الموازي لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة
الى المسامتة فيكون للمسامتة اول ويمتنع ان يكون لها اول لما ذكره
المصنف فاذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع لكنها
موجودة فاذن البعد غير المتناهي ممتنع الوجود وفيه نظر لان
الامور الواقعة في الزمان لا تكون لها اوائل ان هو مبدا ذلك الزمان
كالحركة فان مبداها هو الآن الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعد
وكل آن بعد ذلك الآن فان الحركة قد عبر منها جزء حتى وصل اليه
وذلك الجزء يقبل القسمة الى ما لا نهاية له كذلك مسامتة الخط للخط

بعد الموازاة فانها تقع في زمان بخلاف مسامتة الخط للنقطة الواقعة
في آن مبدا المسامتة يكون آن الموازاة وكل آن بعد ذلك الآن
يكون الخط فيه مسامتا بعد ان عبر من المسامتة شي ينقسم الى ما لا نهاية
وبان من ذلك ان المحال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الخط
ولا تناهيه **قال** احتج الخصم بان الاجسام لو كانت متناهية لكان
الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب عن جانب واما ان لا يتميز
فان تميز لم يكن ح ذلك عدما محضا لان النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق
فكيف يحصل الامتياز بل لا بد وان يكون امرا وجوديا ولا شك انه يكون
مشارا اليه فيكون مقدارا ويكون جسما فالخارج عن كل الاجسام جسم
هذا خلف وان لا يتميز فيه جانب عن جانب وهذا محال بديهة العقل
لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي مغاير
الذي يلي القطب الجنوبي وانكار ذلك مكابرة في البديهيات والجواب
ان المتكلمين قد سلموا احيازا متميزة خارج العالم غير متناهية وزعموا
انها امور مقدرة غير موجودة وهذا ضعيف لان المقدر هو الذي
لا وجود له الا في الذهن والذي لا وجود له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا
للخارج كان ذلك فرضا كاذبا وان كان مطابقا لزم منه وجود الاحياز
في نفس الامر وحينئذ يعود الالزام واما الحكماء فانهم اصروا على ان خارج
العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز الوهم لا العقل
وحكم الوهم غير مقبول **اقول** المتكلمون سلموا احيازا غير متناهية
ولم يزعموا انها مقدرة بل زعموا ان التمايز فيها تقديري وذلك هو القول
بالخلاء الذي يشغله الاجسام ويكون مكانا او حيزا لها واما قوله
الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي فيقولون في جوابه
ان هذا التمايز في القطبين وهما موجودان وفي الخلاء الذي يليهما

تقديري يتوهم بالقياس اليهما ولولاهما لم يكن شي اصلا والحكماء القائلون
بان الامكنة سطوح الحاويات يقولون هذه الاحياز وهمية والحكم
بوجودها في الخارج كاذب وما لا وجود له اصلا لا يكون فيه امتياز اصلا
قال مسئلة العالم لا يجب ان يكون ابديا خلافا للفلاسفة والكرامية
لنا انه لما لم يكن الابدية من لوازم تلك الماهية لا يجب ان يكون ابديا الا ان ما لا يكون
ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية
فيكون الماهية قابلة للعدم ابدا اما الفلاسفة فقد احتجوا بامور احدها
ان المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها
انه لو عدم الزمان لكان وجوده بعد عدمه بالزمان فيكون الزمان
موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف وثالثها ان كل ما يقبل العدم
فان امكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محل اي لا بد
من شي محكوم عليه بانه يمكن الاتصاف بذلك العدم وليس هو وجود ذلك
الشي لان الذي يمكن اتصافه بالشي لا بد وان يكون باقيا مع ذلك الشي
ووجود الشي لا يبقى مع عدمه فاذن لا بد من شي اخر يقوم به امكان عدمه
وذلك هو الهيولى فاذن كل ما صح عليه العدم فله هيولى فلو صح العدم
على الهيولى لافتقر الى هيولى اخرى الى لا نهاية وهو محال فاذن الهيولى لا تقبل
العدم ثم قد ثبت ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية فاذن عدم
الجسم محال **اقول** انه استدل على دعواه بكون العالم ممكنا لذاته
واورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها الى انه واجب لغيره وليس
بين الامرين منافاة بعض في لفظها اما في الدليل الاول فظاهر انه اسند
امتناع عدمه الى مؤثره الموجب واما في الدليل الثاني فهو امتناع عدم
الزمان المقيد بكونه بعد وجوده وذلك لا يدل على امتناعه لذاته
واما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان بمعنى

الاستعداد كما بينا فيما مر والامكان الذاتي بمعنى الاحتياج الى المادة دون الاول ولم يدع احد الخصمين ذلك الامكان في امتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته انما يكون عند من يقول به لاحتياج المنعدم الى المادة السابقة فقد بين ان الدلائل التي اوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك لا يخالف ما ادعاه قال واحتج المسلمون على وجوب ابدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضد او بانتفاء شرط والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال انما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه ينفي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد وليس هو هذا القسم بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا ممتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل شيئا وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين الاول هو ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال الثاني هو ان التضاد حاصل من الجانبين وليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينفي كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال او لا ينفي واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث اقوى من الباقي لان الحادث حال حدوثه متعلق السبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع

الوجود والعدم بخلاف الباقي ولانه يجوز ان يكون عدد الحادث اكثر فيكون اقوى لانا نجيب عن الاول بانا بينا ان الباقي حال بقائه متعلق السبب وعن الثاني انا لا نقول الحادث يوجد ويعدم معا بل نقول الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود وعن الثالث انه بناء على جواز اجتماع المثلين وهو محال وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لانقطاع الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال والجواب عن الثلثة الاولى ما تقدم في مسئلة الحدوث وعن الرابع ان نقول لم لا يجوز ان يعدم بـ الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يبنى على ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يتجدد امر ام لم يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم ينعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف الاخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوث الوجود الذي لا عدما للموجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان ينفى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط فبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن باحدهما حاجة

الى الاخر كما في المضايفين و معلولي العلة الواحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين
وجب عدم الاخر اقول مذهب الكرامية ان العالم محدث و ممتنع الفناء
واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم
عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى
من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها
اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان
وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنى بلا واسطة و بمثله قال
محمود الخياط وقال في موضع اخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس
من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر و قال امام
الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء و هو عرض انعدم
الجوهر و به قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى
وقال ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق الفنا و هو عرض فيفنى جميع الاجسام
و هو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا
بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم ~~وقول المصنف في الاعدام~~
~~انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة مذاهبهم~~ وقول المصنف
في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة و بين ان يقال
فعل العدم ليس بشيء و ذلك ان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول
بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان و بعدم صدور شيء عن الفاعل
والقول بانه فعل العدم حكم بحدوث العدم بعد ان لم يكن و بصدوره عن فاعله
و تمايز العدمين يكون بانتسابها الى وجودين او بانتساب احدهما دون
الاخر و قوله في الجواب ان هذا يقتضي ان لا يعدم شيء البتة ليس بجواب
انما هو زيادة الاشكال و تاكيد لقول من يقول الاعدام غير ممكن
الا بطريان الضد و انتفاء الشرط و هو مذهب اكثر المتكلمين كما مر ذكره

واما ابطال الاعدام بطريان الضد بجواز الوجه الاول و هو الزام للدور
كما مر ذكره و هو ان عدم الباقي معلول الحادث و قولهم ان الحادث اليكون
اقوى من الباقي بكونه متعلق السبب لان الباقي حال البقاء ايضا متعلق
السبب ليس بصحيح لان الباقي عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب واما
عند القائلين بانه محتاج الى سبب فجوابهم ان الموجد اقوى من المبقي
لان الايجاد اعطاء الوجود الذي لم يكن اصلا والتبقية حفظ الوجود
الحاصل و لكونه اقوى يترجح الحادث و ينعدم المرجوح وايراد الاعتراض
بان الحادث لو عدم بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجودا معدوما
معا و هو محال والباقي لو عدم بسبب الحادث ما لزم منه محال ثم الجواب
بان الباقي يمنع الحادث عن ان يصير موجودا ولا يلزم منه محال ليس بمرضي
فان الباقي لو كان بحيث يمنع لكان اقوى و ليس كذلك والاعتراض
بجواز كون الحادث اكثر عددا من الباقي والجواب بامتناع اجتماع المثلين
ليس مما ذهب اليه و هم وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان
الضد و هو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء يجوز كون الحادث
اقوى وان كنا لا نعرف لميته فليس بجواب والجواب ما تقدم من كون الحادث
اقوى لترجح الموجد على المبقي واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط
وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجرد فان من الجائز ان يكون شرطها
هناك غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض
فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد
مر بيان جواز الاشتراط به و بزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط
به و بيان المصنف كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى
والجوهر ممتنع الخلو عنه فيعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء
الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور

فيستحيل احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج
اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس كذلك فان احتياج
الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم
بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب المصنف بتجويز التلازم من غير
احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده
الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى الشيء
الاخر محال لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر او الى ما يتعلق بالاخر
ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع
الانفكاك وايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح
فان اضافة كل ~~واحد منهما محتاجة~~ في الوجود الى ذات الاخر لا الى اضافته
ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر فليس فيهما عدم
الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور واما قوله في ازال الاشكال
بالجواب ان الجواب عن الثلثة الاولى ما تقدم في مسئلة الحدوث فتلك الثلثة
هي التي وردها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع
عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يحدث بعد عدمه الى مادة قبل
عدمه وقد مر الكلام فيها قال ينقسم الاجسام الجسم اما بسيط
وهو الذي يشابه كل واحد من اجزائه كله في تمام الماهية واما مركب
وهو الذي لا يكون كذلك اما البسيط فاما فلكي واما عنصري اما
الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة انها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا
حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصح الخرق والالتيام والكون
والفساد عليها واحتجوا بان الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة
فيكون موجودة لان النفي المحض لا يتميز فيه وهي غير منقسمة والا لكان
المتحرك اذا وصل الى احد نصفيها وبقي متحركا فاما ان يقال انه الان

متحرك عن الجهة فيكون الجهة ذلك الحد لا ما وراءه او اليها فيكون
ذلك الحد من الجهة بل الجهة ما وراءه فثبت ان الجهة حد غير منقسم ثم بينوا
انه لا بد من محدد كري يحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه ثم قالوا
وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا لكانت الجهتان اعني
ما عنه وما اليه حاصلتان له لا به واذا لم يكن قابلا للحركة المستقيمة
لزم ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الثقيل هو الذي ينزل الى الوسط
والخفيف هو الذي يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة ولم يقبل الخرق والالتيام
لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخرق كان بسيطا لان كل مركب
قابل للانحلال وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن ان يحصل على الوضع
الذي حصل عليه جزء الاخر وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة وكل ما كان
كذلك ففيه ميل محرك وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة وكل
متحرك بالاستدارة فحركته ليست طبيعية والا لتحرك بالطبع عما عنه تحرك
بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشيء الواحد وهاربة عنه وهو
محال ولا قسرية لان القسر ما يكون على خلاف الطبع وهناك لا طبع فلا
قسر فتلك الحركة ارادية فالسماء حيوان متحرك بالارادة والجواب
عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا الكلامية والحكمية اقول
انما بنى الفلاسفة اثبات الجهات ووجودها على القول بتناهي الابعاد وقالوا
لما كانت الابعاد متناهية فالاشارة الحسية لا يمكن ان يذهب الى غير النهاية
ولا المتحرك القاصد جهة وليس هو كون المشار اليه بالحس موجودا يكون
فيكون الجهة موجودة وكل موجود قابل للاشارة فاما ان يكون جسما
او جسمانيا ولا يجوز ان يكون الجهة جسما لان كل جسم قابل للتجزية ولا شيء من
مقابله لها لما ذكره فاذن الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة وكل جهة تشتمل
على ما خذين جزء وخ والجسم الذي يتحدد به الجهة لا يجوز ان يتركب من اجزاء

مختلفة لكونها مختلفة الجهات ووجوب كون الجهات متقدمة على اجرامها ثم
عليها فان المحدد يكون بسيطا نفسه متشابها في شكله والمتشابه في
الشكل غير الكرة فان هو كرة ولا يمكن ان يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه
في التعلق بما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة عليها فان يحدد ما هو داخل
فيه ولا غيره مما هو داخل فيه باعتبار الجهة الا بالمركز او بالمحيط فان
يتحدد به جهتان هما متضادا امتداد واحد لا غير وهما العلو والسفل
وما عداهما لا تكون متميزة بالطبع بل ان كان فيها امتياز كان بالوضع
كاليمين والشمال وبساطة المحدد يمكن ان يبين بما قلنا وان كان بيانها
بامتناع الخرق عليه ايضا ممكن كما ذكره واما بيان وجوب الحركة في المحدد
فلا يتاتى الا بمقدمتين احدهما ان الجسم لا يخلو عن ميل وثانيهما ان الجسم البسيط
يمتنع ان يكون فيه ميلان مختلفا الجهة ويمتنع ان يتحرك المحدد حركة غير
المستديرة فاذن فيها ميل مستدير ولا عائق لها لان العائق عن الحركة
يجب ان يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة اخرى
وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة فاذن المحدد متحرك على الاستدارة فهذه
مقدمات لابد منها في بيان ما قصد بيانه وعلى كل مقدمة كلام لم نشر الى
شيء من ذلك فاعرضنا عنه اقتداء به لئلا نكون خارجين عما قصدناه
قال ـــــ واما العناصر فزعموا ان الارض محفوفة بالماء والماء
بالهواء والهواء بالنار وانها كرات منطو بعضها على البعض الا الماء وزعموا
ان الحركة مسخنة فالجرم الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية السخونة
واللطافة وهو النار والذي يكون في غاية البعد يجب ان يكون في غاية
البرودة والكثافة وهو الارض والذي يلاصق النار وهو الهواء
يكون يليها في اللطافة والذي يلاصق الارض يتلوها في الكثافة
فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر الا ان هذا الكلام يقتضي

ان يكون الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم وان يكون النار في غاية
الرطوبة لان الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة قبول الاشكال لا بسهولة الالتصاق
بالغير والا لم يكن الهواء رطبا اقول ـــ الحكماء لا يزعمون ان حرارة النار مقتضاه
حركة الفلك بل انما قالوا انها مقتضاه صورتها وهي ذاتية وما يفيده الفلك
يكون عرضيا وانما نقل ذلك عن قول الكندي وامثاله وقد ذكر ابن سينا
ذلك نقلا عنه وقال انه كان شديد التبلد ولكن لكل القول في تعليل برد
الارض وكثافتها ببعدها من الفلك واما قوله هذا الكلام يقتضي ان
الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم ايضا فيه نظر فانهم لم يعللوا
البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بان الارض ليست ابرد من الماء
انما قالوا الماء ابرد عند الحس وحيث قالوا الكثافة مقتضاه البرد
حكموا بان الارض ابرد في نفسها لكونها اكثف وقلة الاحساس به لعدم
نفوذها في المسام لكثافتها ايضا واما الرطوبة فان كانت مفسرة بسهولة
قبول الاشكال كان النقض بالنار واردا عليهم وان كانت سهولة القبول
محمولة عليها فلا لان المحمول ربما يكون اعم والحق ان النار مجففة وليس بيابس
بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء قال ـــ ثم زعموا ان هذه الاربعة
قابلة للكون والفساد لان النار عند انطفائها تنقلب هواء والهواء
اذا برد صار ماء ولذلك يجتمع قطرات على طرف الكوز المبرد بالجمد والماء
ينقلب ارضا كما يفعله اصحاب الاكسير اقول ـــ عبارة ابن سينا هكذا وقد
تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة ليعرض ذلك اصحاب الحيل كما قد
تجد مياها جارية تتشرب حجارة صلدة والظاهر ان اصحاب الاكسير
يحلون الاجسام الصلبة مياها واما عكسه فتفعله الطبيعة فان كثيرا
من مياه العيون ينعقد حجارة صلدة قال ـــ واما المركبات فزعموا
ان هذه العناصر اذا اختلطت انكسرت سورة كيفية كل واحد منها

ببوره كيفية الاخر يحصل كيفية متوسطه هي المزاج والمتكلمون قالوا العلة
مقارنة للمعلول فاذا كان الكاسر لسورة كل واحد منها سورة الاخر فان
حصل الانكسار دفعة واحدة لزم حصول الكاسر بعد ذلك الزمان
فيكون كل واحدة من تيك الكيفيتين في ذلك الآن منكسرا وغير منكسر هذا
خلف وان لم يوجدا معا فهو محال لان المغلوب لا يعود غالبا لا يقال
الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية
وهي قابلة للاضعف والاشد لانا نقول الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية
القائمة فيعود المحذور وهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية اقول
المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة المعلول للعلة الا فريق قليل منهم
فان الاشاعرة يقولون لا موثر الا الله وان كان خصمهم يلزمونهم القول
به في وجود صفات الله تعالى واكثر القائلين بالعلة والمعلول لا يقولون
بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضي محالا وهو تحصيل الحاصل اما الحكما فيقولون
بذلك ~~وههنا يكون قولهم حجة عليهم~~ ولذلك اسنده الى خصومهم اعني
المتكلمين وجوابه عن قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية
بان الصورة تكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة
موجودة مع الكيفية كان مجموعها لا يمكن ان يكون كاسرا ومنكسرا في حالة
واحدة كما لم يمكن في الكيفيتين والحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو
محالها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا من
حصول صورتين فيهما والملزم منه محال قال الجواهر الروحانية وهي
التي لا تكون متحيزة ولا حالة في المتحيز وقد عرفت ان الفلاسفة للقائلين
بها وعرفت اقسامها فنقول اما الهيولى فقد سبق الكلام عليها واما
الارواح البشرية فسيأتي القول فيها واما النفوس السماوية والعقول
وهي الملائكة فقد تكلمنا على ادلتهم في اثباتها اقول القول بان القائلين

بالجواهر التي لا تكون متحيزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر لان ابا
القسم البلخي من المعتزلة واتباعه ذكروا ان الجوهر الروح الانساني جوهر
ليس له صفة التحيز وايراد الهيولى ههنا على انها من الجواهر الروحانية
ليس بمرضي عند القائلين بها واما النفوس السماوية والعقول فلم يتكلم
الى ههنا في هذا الكتاب بما يدل على اثباتها انما اورد حكايات الجزئية
فيها فقط وذكرها عند قسمة الجوهر على راي الفلاسفة باسمائها فقط
قال القول في الملائكة والجن والشياطين قال المتكلمون انها اجسام
لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة والفلاسفة واوائل المعتزلة
انكروها قالوا لانها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان لا يكون قوية
على شيء من الافعال وان تفرقت تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان
نشاهدها والجواب ان يكون بحضرتنا جبالا لا نراها والجواب لا يجوز
ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها كثيفة لكن
بينا ان ابصار الكثيف عند الحضور غير واجب اما الفلاسفة فقد
زعموا انها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز ثم اختلفوا فالاكثرون قالوا
انها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من يقول الارواح
التي فارقت ابدانها ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما شاكلها من
النفوس البشرية فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها ويعاونها على افعال
الشر فذاك هو الشياطين وان كانت خيرة كان الامر بالعكس والله
اعلم بحقائق الامور اقول نقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن
والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين
لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين
واما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك عد ابليس
تارة في الملائكة وتارة في الجن وما نقله المصنف ظاهر قال

الاعتدال صح

حاصلة في احكام الموجودات والنظر من وجهين النظر الاول في الوحدة
والكثرة مسلمة كل موجودين فلا بد وان يتباينا بتعينهما ثم المتكلمون
انكروا كون التعين امرا ثبوتيا واحتجوا بامور احدها انه لو كان التعين
امرا ثبوتيا لكان مساويا لساير التعينات في الماهية المسماة بالتعين
ويمتاز كل واحد منها عن صاحبه بخصوصية فيلزم ان يكون للتعين تعين
اخر الى غير النهاية الثاني وهو انه لو كان التعين امرا ثبوتيا استحال انضمامه
الى الماهية الا بعد وجود الماهية لكن الماهية لا توجد الا بعد التعين فان
كان هذا التعين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشي الواحد
متعينا مرتين وهو محال الثالث وهو ان التعين اذا كان امرا مغايرا
للماهية استحال ان يكون الوجود القائم باحدهما هو القائم بالاخر
لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلين بل يكون وجود كل واحد منهما
غير وجود الاخر فيكون الشي الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام
فيهما كما في الاول فالشي الواحد ليس بواحد بل امور غير متناهية
واحتج القايلون بكون التعين امرا ثبوتيا بان هذا الانسان
شارك الانسان الاخر في كونه انسانا وخالفه في هويته فهويته مغايرة
للانسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية لان هذا الانسان موجود والمفهوم
من هذا جزء والمفهوم من هذا الانسان جزء والموجود موجود فالمفهوم
من هذا موجود اقول الحجة الاولى التي اوردها للمتكلمين انما تتوجه
على تقدير ثبوت تعين كلي يشترك فيه التعينات ولو كان كذلك لكان
ماهية التعين مشتركا فلم يكن تعينا والمراد ههنا من التعين ما به
المغايرة بين المثلين وهو لا يكون مشتركا وانما يقال على افراد
التعينات التعين او ما به المغايرة قولا عرضيا ويمتاز كل واحد
منها عن الاخر بنفسه لا بتعين اخر ولا يلزم من ذلك ان يكون للتعين تعين

والحجة الثانية القايلة بان التعين لو كان ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية
الا بعد وجود الماهية فليس بوارد لان التعين هو الذي يوجد الماهية
بسبب انضمامه اليها ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعين مرتين والحجة
الثالثة القايلة بان وجود الماهية غير وجود التعين فهما اثنان بل امور
غير متناهية ليس بصحيح لان الماهية توصف بالوجود بشرط انضمامها
بالتعين وكما ان الماهية المغايرة للوجود لا توصف بالوجود من حيث
هي مغايرة للوجود كذلك التعين لا يوصف بالوجود من حيث هو تعين
اما الماهية المتعينة فموجود واحد قال مسئلة الغيران
اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يكونا ضدين وهما
الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض
واما ان لا يكونا كذلك كالسواد والحركة واختلف المتكلمون في الغيرين فالمعتزلة
قالوا انهما الشيئان واصحابنا قالوا انهما اللذان يمكن ان يفارق احدهما
الاخر اما بمكان او زمان او وجود وعدم والخلاف لفظي محض اما
المثلان فحدهما بانهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتية وانهما اللذان
يقوم كل واحد مقام الاخر او يسد مسده وهذه العبارات مختلفة
لان الاشتراك مرادف للتماثل والقيام مقام الاخر لفظة مستعارة حقيقتها
التماثل فيكون ذلك تعريفا للشي بنفسه والحق ان هذه الماهيات
متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة ان السواد يماثل السواد
ويخالف البياض ثم تصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق
وجزء البديهي بديهي فيلزم ان يكون بديهيا اقول الشيئان اما ان يمكن ان يفارق
احدهما الاخر بوجه من الوجوه او لا يمكن والاول ينقسم الى المثلين والمختلفين
فاذا جعل الغيران شيئين فقط شمل الاقسام الثلثة وان جعلا ممكني المفارقة
خرج منها قسم واحد وهو الشيئان اللذان لا يمكن ان يفارق احدهما الاخر

وبوجه اخر ان الشيئين اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يمكن ان
يفارق احدهما الاخر او لا يمكن والقسم الاول باطل على من يقول ان صفات
الله لا هي هو ولا غيره ليصح لخروج الموصوف والصفة عن كونهما غيرين على
التفسير الثاني وهل هما شيئان ام لا فيه خلاف وقد جوز اطلاق
الشيئين عليهما ابو الحسن وابى عن ذلك بعض اصحابه قال مسئلة
يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة لنا انه
بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم والا لما كانا
مثلين ولا بالعوارض لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على
السوية فلا يكون كونه عارضا لاحدهما اولى من كونه عارضا للاخر
فيكون عارضا لكل واحد منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتة فيصير الاثنان
واحدا وهو محال احتج الخصم بان حكم الشي حكم مثله فاذا كانت الذوات
قابلة لاحد المثلين كانت قابلة للاخر جوابه ان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين
واحدا اقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته ان يدل على عدم
العلم بالتغاير والحكم بان المثلين المجتمعين لا يتمايزان بالعوارض منقوض
باطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع
فانها اطراف خطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها والحكم بان
الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا دعوى مجردة عن بيان ومشايخ المعتزلة
جوزوا جمع المثلين وقالوا العلة في كون بعض الاعراض اشد من بعض هو اجتماع
الامثال من تلك الاعراض في محل واحد والذين يقولون باستحالة جمع المثلين
ربما عدوهما في المتضادين وحينئذ لا يكون قسمة المختلفين الى المتضادين
وغير المتضادين قسمة عام الى خاصين لان المثلين ايضا داخلان في المتضادين
وحينئذ ينبغي ان يقسم الغيران الى المتضادين والمختلفين والمتضادين الى
المثلين والى غيرهما قال مسئلة زعم بعضهم ان الغيرين متغايران

لمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان واحتجوا بان المفهوم من
كون السواد والبياض سوادا او بياضا مغاير للمفهوم من كونهما
غيرين ومختلفين وضدين ولذلك فان التغاير والاختلاف والتضاد
حاصل في غير السواد والبياض وظاهر انه ليس امرا سلبيا فهو امر ثبوتي
فثبت ان المتغايرين متغايران لمعنى وكذا المتماثلان متماثلان
لمعنى ثم قالوا ذلك المعنى لا بد وان يغاير غيره فمغايرته لغيره معنى قائم
به وهو لا بد وان يكون اما مثلا لغيره او مخالفا فمماثلته لغيره او مخالفته
~~له معنى قائم به وهو لا بد وان يكون اما مثلا لغيره او مخالفا فمماثلته~~
~~لغيره او مخالفته له معنى قائم به~~ ثم الكلام فيه كما في الاول وهو يوجب
القول بمعان لا نهاية لها فالتزموا ذلك وكلامنا في هذا الباب قد
تقدم اقول هذا القول منسوب الى قدماء المعتزلة وهو نظير كلام القائلين
بقيام الاعراض بالاعراض مرة بعد مرة الى ما لا نهاية له مثل معمر
وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية يعتبرها العقل
في امور معقولة وللعقل ان يجعل تلك الاعتبارات امورا معقولة
ويعتبر فيها تلك الاعتبارات مرة بعد اخرى وكذلك الى ان يقف العقل
ولما بطل القوم لذلك سموها بالمعاني قال النظر الثاني في العلة
والمعلول مسئلة كون الشيء [illegible] في غيره متصور تصورا بديهيا لا
بداية عقولنا نعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت القلم والقطع
والكسر تأثير مخصوص فلما كان تصور التاثير المخصوص بديهيا
اقول كان تصور مسمى التاثير الذي هو جزء ماهية التاثير المخصوص اولى
ان يكون بديهيا هذا المعنى هو الذي يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال
ويسميه الذين عدهما المصنف في الاعراض النسبية وانكروا وجودهما
وذكروا انهما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما قال

مسلم العدم لا يعلل ولا يعلل به لانا ان جعلنا العليه والمعلوليه
وصفين ثبوتيين استحال كون المعدوم علة ومعلولا لاستحالة قيام
الموجود بالمعدوم وان لم نقل به لكان التاثير عبارة عن حصول
الاثر عن المؤثر وذلك يستدعي اصل الحصول قالت الفلاسفه علة
العدم عدم العلة لان الممكن دائر بين الوجود والعدم فكما استدعى
رجحان الوجود علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية والجواب
ان المعدوم نفي محض يستحيل وصفه بالرجحان اقول العدم المطلق
لا يعلل ولا يعلل به اما العدم المقيد فيعلل ويعلل به كما يقال
عدم المال علة الفقر وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع ومن
ذلك الباب قولهم عدم العلة علة عدم المعلول وفي قوله وان لم
نقل به يعني بكون العليه والمعلولية وصفين ثبوتيين لكان التاثير
عبارة عن حصول الاثر موضع نظر لان التاثير حصول الاثر عن موثر
بشرط كونهما موجودين في الخارج او مطلقا والكلام في وجودهما
الخارجي وهو لم يرد في البيان عند تبديل لفظ العليه بالتاثير قوله
وذلك يستدعي اصل الحصول يقال عليه يستدعي الحصول الخارجي لو كان
التاثير ايجادا اما اذا كان اعم من الايجاد فلم يستدعه قوله
المعدوم نفي محض يستحيل وصفه بالرجحان في الجواب ان الممكن الذي
لا يعتبر معه وجود ولا عدم ليس بنفي محض ولتساوي نسبته الى الطرفين
يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى مرجح عقلا وهو مرادهم من العلية
قال مسلم المعلول الواحد بالشخص يستحيل ان يجتمع عليه علتان
مستقلتان لان الاثر مع كل واحد منها واجب الوقوع فيمتنع استناده
الى الاخر فيستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال اقول
هذا صحيح اذا كان المراد من الاجتماع والاستقلال كون كل واحد

من العلتين تاما وبالفعل لا مشتملا على العلل الاربعة وشرايطها
قال مسلم المعلول المماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين
عندنا خلافا لاكثر اصحابنا لنا ان السواد والبياض مع اختلافهما
مشتركان في المخالفة والمضاده احتجوا بان احتياج المعلول الى العلة
المعينه ان كان لماهيته او لشيء من لوازمها وجب كل ما يساوي ذلك
المعلول ان يفتقر الى مثل تلك العلة وان لم يكن لشيء من لوازم تلك
الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة والغني عن الشيء يستحيل
تعليله به والجواب ان المعلول لماهيته مفتقر الى مطلق العلة وتعين
العلة انما جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول اقول الحاصل ان
المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل لا الى خصوصياتها
قال مسلم العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من
معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفه والمعتزله لنا ان الجسمية
تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا
لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران
ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا
وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما
عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا
والاخر خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل جزء والماهية
وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون
معلولا والجواب ان مؤثرية الشيء في الشيء ليس امرا ثبوتيا على ما مر واذا
كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية او خارج عنها اقول
الاشعريه قالوا الصفة الواحدة لا تقتضي اكثر من حكم
واحد اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية

ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا انه لا كذلك في الذوات ايضا
وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجودي ومعلول
للجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده وان كان
وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع
كونها فاعلة كونها منفعلة فليس بهذا الدليل يصح ودليلهم مبني
على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر
الكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر ثم الحيثيتان ان كانتا صفتان
او غير داخلتين الى اخره قال والذي يدل عليه ان مفهوم كون
النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية
للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير بعض المفهومات كون النقطة مركبة
وكذا مفهوم كون الالف ليس بباء مغاير لمفهوم انه ليس بجيم ولم يلزم
من تغاير بعض السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا ههنا ه
اقول الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة
الواحدة لا يصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة والمعنى صدور
شيئين يقبلها فلا يصدر عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم
قال مسئلة العلة العقلية يجوز ان يتوقف ايجابها لاثرها على شرط
منفصل خلافا لاصحابنا ان الجوهرية موجبة قبول الاعراض بشرط
لكن صحة كل عرض مشروطة بانتفاء ضده عن المحل اقول نفاة الاحوال
من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعاني
الموجبة للاحكام في محالها وهي عندهم علل لتلك الاحكام وايجابها
لا يتوقف على شرط والجوهرية عندهم ليست من المعاني ولا يرد عليهم
بها نقض بل المعاني عندهم محصورة وذلك لان الصفات عندهم اما
صفات نفسية واما صفات معنوية اما النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف

الموصوف وينتفي معها ما ثبتت كالتحيز للجوهر والمعنوية ما لكون معللة
بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لكون محله
عالما وما خالفه صاحب الكتاب انما هو من غير تعرض لموضع الخلاف
قال العلة العقلية يجوز ان تكون مركبة عندنا خلافا لاصحابنا
لنا ان العلم بكل واحدة من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم
بهما يوجب العلم بالنتيجة وكذلك كل واحد من احاد العشرة لا يوجب
صفة العشرية ومجموع تلك الاحاد يوجب هذه الصفة احتجوا بان
كل واحد ان لم يوجب فالمجموع ايضا لا يوجب فان الماهية باقية
كما كانت والجواب النقض بما مر اقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون
بعلية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله تعالى يخلق
العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكل ما يورده المصنف في هذا
الموضع مثالا للعلة ليس عندهم علة واما مجموع الاحاد فهو نفس
العشرة والعلل عندهم المعاني المذكورة وليس شيء منها مركب
ولان هذا الخلاف يرجع الى اللفظ قال الركن الثالث في الالهيات
والنظر في الذات والصفات والافعال والاسماء القسم الاول
النظر في الذات قد عرفت ان العالم اما جواهر واما اعراض وقد
يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع سبحانه اما بامكانه او حدوثه
فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقة
الخليل عليه السلم في قوله لا احب الافلين وتحريره ان العالم محدث
وكل محدث فله محدث اما الاول فقد مر واما الثاني فالدليل عليه
ان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث
هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شانه كانت ماهيته
قابلة للعدم وللوجود ولا نعني بالممكن الا هذا ولان الممكن لا بد له

من مؤثر وفيه نظر اقول المتأخرون من المتكلمين يقولون الحكم بان
كل محدث فلا بد له من محدث بديهي غير محتاج الى الاستدلال بامكانه على احتياجه
الى المحدث قال فان قيل الكلام على هذه المقدمات فنقدم الا
على قولنا كل محدث ممكن فقوله المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون
قابلا للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذهبكم ان المعدوم ليس بشيء
ولا عين ولا ذات بل كان نفيا محضا واذا كان كذلك استحال الحكم عليه
بالقبول واللاقبول سلمنا صحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز ان يقال انها
حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها ثم في زمان وجودها
صارت واجبة الوجود لعينها تقريره ان الشيء بشرط كونه مسبوقا بالعدم
لا يحصل في العقل فرض تقدمه لا الى اول والا لزم صحة كون الشيء مع كونه
مسبوقا بالعدم ازليا وذلك محال فاذن لصحة وجوده بداية وقبل
تلك الصحة كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته والجواب قولنا الممكن
قابل الوجود والعدم لا نعني به ان تلك الماهية منفردة حالتي الوجود
والعدم بل نعني به ان تلك الماهية لا تمتنع في العقل بقاؤها كما كانت
ولا تمتنع في العقل بطلانها قوله لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية ممتنعة
لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت اخر قلنا هب ان الامر كذلك
لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب
يتوقف على حضور الوقت الاخر والماهية من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الوقتين لا يثبت لها الا القبول قوله الممكن الماخوذ بشرط كونه مسبوقا
بالعدم لصحة وجوده اول قلنا لا نسلم والا لزم ان يكون فرض حصول
دخوله في الوجود قبل ذلك الاول بمقدار لحظة توجب صيرورته ازليا
وذلك محال بالبداهة اقول جوابه عن اعتراضه بان المعدوم نفي محض
فكيف يكون قابلا للعدم والوجود ليس كما ينبغي فان قوله الماهية لا تمتنع

في العقل بقاؤها كما كانت ولا تمتنع في العقل بطلانها معناه ان الماهية
كان لها وجود جاز الاستمرار فان البقاء استمرار الوجود في الازمنة
المقدرة او المحققة والصانع يعني بطلانها ان الماهية يصح انعدامها
وذلك غير معقول بل الجواب انا نعقل الماهية من غير ان نعرض معها
وجودا او عدما ثم نقول ان تلك الماهية المعقولة يمكن ان تكون
مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا تكون معه وقوله لم لا يجوز ان يقال
انها كانت واجبة العدم لعينها ثم صارت واجبة الوجود لعينها
فجوابه عن ذلك بقوله هب ان الامر كذلك لكن الامتناع متوقف
على حضور وقت وكذلك الوجوب والماهية من حيث هي هي لا يثبت
لها الا القبول ليس بجواب سديد فان الذي يفهم من كلامه انه سلم
الاعتراض ثم اجاب بوجه اخر وليس مراده الا بيان ان الامتناع
والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرها معها واما القول بان
وجود المحدث له بداية وقبلها كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته
فجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه بانه لو كان كذلك لزم من فرض
حدوثه قبل تلك البداية كونه ازليا ليس بجواب سديد لما مر في مسألة
الحدوث في تفسير الازل والبيان الصحيح ان البداية لصحة وجود
المحدث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته ونفس وجوب الحدوث يلحقه من خارج
بسبب غير الحدوث وقبل البداية له امتناع بالغير اي يمتنع لكونه قبل
صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن ان يكون له بداية اخرى
قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته ازليا مع ان الصحة التي له لذاته ازلية
قال الطريق الثاني الاستدلال بالامكان وتقريره ان الدليل
الدال على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد ثم شاهدنا
في الاجسام كثرة فهي ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر الطريق الثالث

جهة وشبه اللواحق شكلا بانا شاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما
ودما فلا بد من موثر وليس الموثر هو الانسان ولا ابواه فلا بد من شيء اخر
لا يقال لم لا يجوز ان يكون الموثر هو القوة المولدة المركوزة
في النطفة لانا نقول تلك القوة اما ان يكون لها شعور واختيار في التكوين
واما ان لا يكون والاول باطل والا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة
والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة والثاني ايضا باطل لان النطفة
اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة واما ان لا يكون كذلك فان كان
الاول لزم ان يخلق النطفة كرة لان القوة البسيطة اذا اثرت في المادة
البسيطة لا بد وان يفعل فعلا متشابها وهو الكرة هذا هو الذي عليه
تعويل الفلاسفة في كرية البسائط وان كان الثاني كانت النطفة مركبة
من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون العامل فيها مع بساطته وذلك
يقتضي الكرية فيلزم ان يخلق النطفة كرات منضمة بعضها الى بعض وهو باطل
فلذلك علمنا ان الموثر في تخليق الابدان الحيوانات والنبات موثر حكيم الطايف
الواقع امكان الاعراض وتقديره ان يقال الاجسام متساوية في الحقيقة
واختصاص كل واحد منها بما له من الصفات يكون جائزا لان كل ما يصح على
الشيء يصح على مثله فالامكان محوج الى الموثر على ما تقدم اقول
بعض هذا الكلام وهو الطريق الثاني خطابي وليس يدل على ان للعالم
صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن او حادث من اجزاء العالم الى موثر ولا يدل
على ان الجميع محتاج الى موثر وذلك لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثاني
وقوله ان كانت النطفة مركبة من بسائط والموثر غير ذي شعور لزم
ان يكون المخلوق كرات منضمة بعضها الى بعض ليس بشيء لان البسائط حال
الامتزاج لا يجب ان يقتضي ما يقتضي كل واحد منها حال الانفراد قال
مسئلة مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز

الوجود افتقر الى موثر اخر واما ان يدور او يتسلسل وهما باطلان
او ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب اما بطلان الدور فلان
الشيء اذا احتاج الى الغير كان المحتاج اليه متقدما في الوجود على المحتاج
ولو افتقر كل واحد منهما الى الاخر لكان كل واحد منهما متقدما في الوجود
على الاخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه
ومتقدم المتقدم متقدم فالشيء متقدم على نفسه هذا خلف واما بطلان
التسلسل فلان مجموع تلك الامور التي لا نهاية لها مفتقر الى كل واحد منها
وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن
فله موثر فالمجموع له موثر والموثر اما نفس ذلك المجموع او امر داخل
فيه او امر خارج عنه والاول باطل لان الموثر متقدم على الاثر فلو كان
المجموع موثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال والثاني باطل
لان كل واحد من احاد ذلك المجموع فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته والا
لزم تقدم الشيء على نفسه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة
لذلك المجموع فثبت انه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج
عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا لذاته فثبت انه
انتهى الى واجب لذاته اقول في ابطال التسلسل موضع نظر
وذلك انه اثبت لمجموع الامور الغير المتناهية موثرا بسبب احتياج
المجموع الى الاحاد وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع موثر لا نهاية
لها في الاحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الاحاد علة لنفسه ولعلته
يلزم ان لا يكون علة بالانفراد للمجموع ولا يلزم ان لا يكون هو مع سائر
الاحاد علة بل الكل كذلك وحينئذ يكون علة المجموع داخلة فيه
ولا يلزم من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه ولا يتم مطلوبه
وفي قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع

لا انه ان اراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا وان اراد انه لا يكون صادرا
من علة لم يكن صحيحا لانا اذا فرضنا مجموعا مؤلفا من واجب وممكن هو
معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لا لنفسه ولا لعلته مع
ذلك يكون كل واحد منهما صادرا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة
خارجة منه واما اثبات امتناع ما لا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق
كما قالوه في الكتب الحكمية فلا نتمم والدليل هو ان ينقص من غير المتناهي جملة
متناهية ونحن نطبق الباقي على المجموع قبل النقصان ونقابل الاحاد من
احدى الجملتين الناقصة من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين
كما مر بيانه وانما لا نتم مثل ما قلنا في الحوادث ونتم مثل ما مر وهو ان يكون
من مبدا العالم الى ما لا نهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجود ومبدا
العالم معلول ومنه الى ما لا يتناهى جملة من المعلولات غير متناهية مترتبة
كلها موجود والجملتان منطبقتان في الخارج من غير احتياج الى توهم في
الجانب الذي يلي العالم ومن الواجب ان يكون جملة العلل زائدة على جملة
المعلولات بواحد من العلل في الجانب الاخر الذي فرض غير متناه ويلزم
من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضي لتناهيهما
مع فرضهما غير متناهيتين وذلك خلف فاذن كون العلل غير متناهية
محال فالتسلسل محال قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مبدا العالم
ممكن الوجود لكن الوجود به اولى وما لاجل هذه الاولوية يستغني عن المؤثر
سلمنا ان الوجود بالنسبة اليه كالعدم لكن لم قلت انه يفتقر الى السبب
بيانه ان علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث لا الامكان فاذا كان كذلك
المدبر قديما لم يحتج الى المؤثر سلمنا انه لا بد من سبب فلم قلت ان الدور
باطل قوله ان العلة قبل المعلول فيلزم ان يكون كل واحد منهما قبل نفسه
قلت نزاع التقدم بالزمان او بالذات او بمعنى اخر فان ادعيت الاول فهو

صحيحا

باطل لانه لا معنى لكون الشيء مؤثرا في الغير الا صدور الاثر عنه على ما تقدم
وقبل صدور الاثر عنه يستحيل ان يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال
تقدم العلة على المعلول بالزمان وان عنيت به التقدم بالذات فنقول انه
ما لمتقدم بالذات لكونه مؤثرا فيه او يعني به امرا اخر فان عنيت المؤثرية
كان قولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما
على الاخر الزاما للشيء على نفسه وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيان ماهية
ذلك التقدم ثم من اقامة الدلالة على ان العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى
ثم من اقامة الدلالة على ان العلية متقدمة على المعلولية بذلك المعنى سلمنا
فساد الدور فلم قلت ان التسلسل باطل قوله ذلك المجموع معلول الى
كل واحد من تلك الاحاد قلنا لا نسلم انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات
بانه مجموع وكل لان هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها الا
بعد ثبوت التناهي وهو اول المسألة سلمنا انه يصح وصفها بذلك لكنا نقول
ان دل ما ذكرتم على فساد التسلسل فههنا ما يدل على صحته بيانه وهو ان
هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون محدثا
او قديما فان كان محدثا فالكلام فيه كالكلام في الاول وا[illegible]
فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل او ينتهي [illegible]
من القسمين المذكورين فمعلول بالضرورة [illegible] واما ان يتوقف
على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف وجب من قدم المؤثر
قدم هذا الحادث والا لكان نسبة صدور الاثر عن المؤثر كنسبة الصدور
فان لم يفتقر صدوره عنه الى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سبب وذلك يسد
باب اثبات الصانع سبحانه وتعالى وان افتقر لم يكن المؤثر التام قبل حصول
ذلك المنفصل المرجح مؤثرا تاما هذا خلف واما ان يتوقف على شرط فذلك
الشرط ان كان قديما عاد الاشكال وان كان محدثا فاما ان يكون مقارنا

لذلك الحادث او سابقا عليه فان كان مقارنا فالكلام في حدوثه
كالكلام في الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور وان كان شرط
حدوثه حادثا اخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث
حادثا سابقا عليه منقضيا حال حدوثه ذلك لانه لم يكن القديم موثرا بالفعل
في الحادث اللاحق وعند فنائه يصير موثرا فيه بالفعل فتلك الموثرية حكم حادث
فلا بد لها من موثر فان كان هو الحادث الذي عدم الان لزم تعليل الوجود
بالعدم وهو محال وان كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور وان كان
حادثا اخر لزم التسلسل وظهر انه لا بد من التزام التسلسل سلمنا صحة
دليلكم على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين الاول انا لو فرضنا
موجودا واجب الوجود لكان وجوده اما ان يكون مساويا لوجود الممكنات
واما ان لا يكون والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلايل على كون الوجود
مفهوما واحدا والاول ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا
لماهيته او لا يكون فان كان الاول كان ذلك الوجود ممكنا فله علة والعلة
ان كانت هي تلك الماهية كان المعدوم علة للموجود وهو محال وان كان
غيرها كان واجب الوجود مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل هذا خلف
وان لم يكن ذلك الوجود عارضا فهو محال لانه على هذا التقدير يكون
تمام حقيقته مساويا للوجود الذي هو وصف عارض لماهياتها وكل ما صح
على الشيء صح على مثله فيلزم ان يصح على ماهيته كل ما يصح على وجودنا فيكون
وجوده ممكنا ومحدثا وهو محال الثاني انه لو كان واجب الوجود
لكان قديما والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجودا
فيه الا وقد كان موجودا قبل ذلك فتلك القبلية متعلقة بزمانه على ما تقدم
بيانه في باب القديم والمحدث فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك
محال لا يقال تقدم الباري تعالى على العالم لعدم زمان مقدر لا زمان

محقق وتفسيره ان الله تعالى تقدم على وجود العالم بما لو كان هناك زمان
لما كان لذلك الزمان اول لانا نقول تقدم الباري تعالى على العالم اذا كان
حاصلا في نفس الامر محققا وذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطة الزمان استحال
كون الزمان مقدرا بل لا بد ان يكون محققا والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون
جايز الوجود ههنا لكن الوجود به اولى قلنا قد بينا ابطاله قوله جايز الوجود
على التساوي لكن انما يحتاج الى الموثر لو كان محدثا قلنا بينا ان علة الحاجة
هي الامكان فقط قوله ما الذي يجب تقدم العلة على المعلول قلنا الفعل
حال ما يفرض للموثر وجودا استحال ان يحكم عليه بكونه موثرا في الغير ومرادنا
من التقدم هذا القدر قوله لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت
كونه متناهيا حكما قلنا مرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات
بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها قوله الموثر في حدوث الحوادث
الموجبة اما القديم او المحدث قلنا قد بينا ان الموثر هو الصانع
القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجايزين على الاخر
لا لمرجح قوله واجب الوجود اما ان يكون وجوده نفس عين ماهيته
او غيرها قلنا بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب عن احتجاجهم على ان الوجود
مشترك فيه قوله يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان قلنا اذا جاز
ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز ان يكون
تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان اقول قوله في معارضة دليل
ابطال التسلسل باثبات صحة ان كانت الموثرية في الحادث اللاحق موقوفة على
عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه
الصحيح ان يقال عدم الحادث السابق شرط به تم تاثير الموثر في الحادث اللاحق
والعدميات يجوز ان يكون شروطا كما مر بيانه وتوقفه في الجواب عن ذلك
انا بينا ان الموثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح

ترجيح احد الجائزين على الآخر لا لمرجح فيه نظر فانه لم يثبت الى الآن كون المؤثر
مختارا وانما نثبته فيما بعد بناء على حدوث العالم فان بني حدوث العالم
على كونه مختارا لزم الدور وايضا ادعاء ان المختار يصح منه ترجيح
احد الجائزين لا لمرجح غير مسلم فان المختار هو الذي يكون فعله تبعا للارادة و
لا ان يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في الترجيح وقول القدماء
ان الجائع يختار احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الآخر
مردود فان غاية كلامهم ان الترجيح في امثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل
على انه غير موجود فان المتحير هو الذي لا يترجح احد دواعيه على الباقية
والتحير موجود قطعا في كثير من المختارين مع ان البديهة حاكمة بان الترجح
من غير مرجح محال واما المعارضة الاولى لاثبات الموجود بان وجود
الواجب الوجود ان كان مساويا لوجود الممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح
على الممكنات ليس بشيء فان من خاض الرتب عرف المعاني المتواطية والمعاني
المشككة عرف ان الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوي
وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وحينئذ لا يلزم منه ان يصح
على الواجب كما يصح على الممكنات من العوارض يذهب الى ان الوجود ليس
بمشترك وقوله ان كانت علة الوجود ماهية الوجود كان المعدوم
علة للموجود فباطل لان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة
~~وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر المواضع وابطله ههنا~~
واما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم
الباري على العالم كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر فقد
سبق ما يرد عليه والحق ان الباري تعالى ليس بزماني والزمان من مبدعاته
والوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما مر في المكان
والعقل كما يأبى عن اطلاق التقدم المكاني على الباري كذلك يأبى عن

التقدم الزماني عليه بل ينبغي ان يقال ان الباري تعالى تقدم ما خارجا عن القسمين
وان كان الوهم عاجزا عن توهمه قال مسئلة صانع العالم موجود
خلافا للملاحدة لنا لو لم يكن موجودا لكان معدوما والمعدوم نفي محض
لا خصوصية فيه ولا امتياز فلا يصح للالهية فان قيل لا نسلم انه لا واسطة
وبيانه ما تقدم في مسئلة الحال سلمنا الملازمة لكن لم قلت انه لا يجوز
ان يكون معدوما فقوله لان العدم لا امتياز فيه قلنا لا نسلم فان
عدم السواد عن المحل يصح حلول البياض فيه وعدم الحركة لا يصح
وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضي ذلك
وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجز على الصدق وسائر العدمات
ليس كذلك سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه معارض بانه لو كان موجودا
لكان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر
كان مثلا للممكن مطلقا ويكون ممكنا مطلقا وان خالفه كانت
حقيقته مركبة وكل مركب فهو مفتقر الى اجزائه وجزؤه غيره فكل
مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن
هذا خلف والجواب بينا ان نفي الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان
على ما تقدم وقوله المعدومات متميزة قلنا لو كفى ذلك في ان يكون
خالقا للعالم لجاز ان يكون الآن في المتحرك معدوما وان كانت الصفات
القائمة به موجودة وذلك عين السفسطة واما المعارضة فجوابها
اقول انا لا نسلم كون الوجود وصفا مشتركا فيه بين الموجودات
كل ما ذكره في هذه المسئلة خبط حمله على ذلك عدم فهمه لكلام الملاحدة
في هذه المسئلة وهو انهم قالوا مبدأ الكل تعالى واحد وموجود
لا بمعنى ان الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به والوجود الذي
يقابل العدم يصح عليه فانه مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع

ما سواه فهو واحد وموجود من حيث كونه مبداء للواحد والكثير ومبدعا
للوجود والعدم المتصور بازاء الوجود ولا يصح الحكم عليه ايضا
بالوجوب فان الوجوب والامكان والامتناع متقابلة ولا يصل العقل
الى تعقله فانه مبداء العقل وخالق ما يعقله العقل فاذن ليس هو
موجود ولا معدوم ولا هو واحد ولا كثير ولا هو واجب ولا غير واجب
معنون بتلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع الوجود ومقابله
وليس هو بمبدع تقابله ما ليس بمبدع بل مبدع ابدع كل مبدع ولا مبدع
وبالغوا في هذا التنزيه في التنزيه عن هذا التنزيه والحاصل ان العقل
لا يصل اليه وهذا وان كان كلاما من جنس الطامات لا طايل تحته لكنه
بعيد عما ذهب اليه المصنف واعترض عليه قال القسم الثاني
في الصفات وهي اما سلبية او ثبوتية القول في السلوب مسئلة ماهية الله
تعالى مخالفة لساير الماهيات بعينها خلافا لابي هاشم فانه قال ذاته
تعالى مساوية لساير الذوات في الذاتية وانما تخالفها بحالة توجب احوالا
اربعة هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وخلافا لابي
علي سينا فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود والوجود معنى مشترك
فيه بين كل الموجودات وزعم انه انما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي
وهو ان وجوده ~~من كل الموجودات~~ غير عارض لشيء من الماهيات
وساير الوجودات عارضة لنا ان مخالفته لغيره لو كانت بصفة لحصلت
المساواة في الذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به تخالف
غيرها ان لم يكن لامر كان الجايز غنيا عن السبب وهو محال او لامر
فيلزم التسلسل اقول اكثر المعتزلة ذهبوا الى ان جميع
الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه والصفة التي تفرد ابو هاشم باثباته لله تعالى

دون غيره هي صفة الالهية واما ابو علي سينا فقال ماهية الله تعالى نفس
الوجود مقيدة بلا عروضه لماهية وماهيات الممكنات معروضات للوجود
فهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذن لا يكون بين ماهية الله تعالى
وساير الماهيات مشاركة بوجه البتة انما يكون المشاركة بين ماهيته
ووجودات الممكنات لكنه يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى
ساير الموجودات ليس هو بماهية لشيء الا له ولا لغيره بل هو امر عقلي
محمول على الوجود الخاص بالله وعلى ساير الوجودات بالتشكيك وليس
هو بواجب الوجود واما الزام التسلسل فجوابه ممكن ان يمنع بان
الصفات المختلفة بعضها طريانها على الذوات المتساوية لا بنفسها فانه يمكن
جواز استناد العلل المختلفة في معلولاتها وايضا اذا صار تعلق المختار
باحد متساويين من غير مرجح وهلا جاز تعلق الصفة ببعض الذوات
المتساوية من غير مرجح قال مسئلة ماهيته تعالى غير مركبة لانها
لو تركبت لافتقرت الى كل واحد من اجزائها فكانت الماهية ممكنة على ما تقدم
اقول الماهية المعراة عن الوجود والعدم كيف يعقل امكانها
فان الامكان نسبة بين الماهية والوجود وايضا الماهية الموجودة
ملتئمة من الماهية والوجود فهي اولى بالامكان لا سيما الوجود
حاصل عنها فهو ممكن وهو احد اجزاء المجموع وهذا يلزمه على مذهبه
قال مسئلة انه تعالى ليس بمتحيز خلافا للمجسمة لنا لو كان
متحيزا لكان مثلا لساير الاجسام فيلزم اما حدوثه او قدمها
وهذه الدلالة مبنية على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه وربما
احتج به من وجه اخر وهو انه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا
المتحيزات في اصل التحيز فان لم تخالفها من وجه اخر لزم التماثل مطلقا
فيلزم اما حدوثه او قدمها وان خالفها من وجه اخر لزم وقوع التركيب

في ذاته ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون ماهيته مخالفة لماهية ساير الاجسام
وان كانت مساوية لها في الحصول في الحيز فان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها
في لازم واحد والاولى ان يقال لو كان متحيزا لكان اما ان يكون منقسما
او غير منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال والثاني باطل على القول بنفي الجوهر
الفرد وعلى القول باثباته يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشيا وتعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بان كل جسم مركب والعالمية
الحاصلة لاحد الجزوين غير الحاصلة للجزء الاخر فكل واحد من تلك الاجزاء يكون
عالما قادرا على الاستقلال فيفضي الى تكثر الالهة وهو محال وهذا المستدل
يلزمه ان لا يكون الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل احيا علماء
قادرين **اقول** لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة
فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مماثلا لغيره من الاجسام او مخالفا وتوقفه
على تقرير التماثل اذ خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح مطلقا
بل الصحيح انه اذ خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل
مطلقا اما التماثل المطلق بمعنى ان يكون المخالفة بعارض وحينئذ لا يلزم
التركيب اما قوله لو كان منقسما لكان مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل
يكون مركبا اما القابل للانقسام فلا يلزم تركبه الا اذا صح الاستدلال
بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال
الاخير مبني على ان الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك غير
ابيه واحد بخلاف عكسه **قال** مسئلة انه تعالى لا يتحد بغيره لانه
حال الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان صارا معدومين
فلم يتحدا بل حدث ثالث وان عدم احدهما وبقي الاخر فلم يتحدا لان المعدوم
لا يتحد بالموجود **اقول** قال بالاتحاد من القدما فرفوريوس
وهو قال اذا عقل العاقل شيا اتحد بذلك المعقول واذا عقل الاشياء

اتحد بالعقل الفعال فصار هو مع العقل الفعال واحدا و
قالت النصارى به حين قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن
وروح القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت وايضا قال بعض المتصوفة
من المسلمين به حين قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تعينه
وصار الموجود هو الله وحده ويقولون لتلك المرتبة الفنا في التوحيد
وهذه الاقوال ان كانت عبارات عن غير المفهوم من الاتحاد فلا ينبغي
ان يقال عليها الا بعد تحقق معانيها وان كان المراد منها ما نفهم من
الاتحاد فالكلام عليه ما قاله المصنف **قال** مسئلة ان الله
تعالى لا يحل في شي واحتج اصحابنا بانه تعالى لو حل في شي لحل اما مع وجوب
ان يحل او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين الاول انه يلزم احتياجه
الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف
الثاني ان غير الله تعالى اما الجسم او العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير
اما حدوثه او قدم الجسم والعرض وهما محالان والثاني ايضا باطل
لانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغني عن المحل
يستحيل ان يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف فانه يقال لم لا يجوز
ان يجب حلوله في المحل قوله لو وجب ذلك لكان مفتقرا الى ذلك
المحل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال انه لذاته يوجب لنفسه صفة
وهي الحالية في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه
اليها الا ترى انه يجب اتصافه تعالى بكونه عالما قادرا وان لم يلزم
احتياجه الى شي منها ولئن سلمنا توقفه ثانيا غيره اما الجسم والعرض
فانا لا نسلم فان كلم ما اقمتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه
تعالى يوجب لذاته عقلا او نفسا ثم انه لذاته اقتضى صيرورة ذاته
حالة في ذلك المحل سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انه لا يجب حلوله في المحل
مطلقا لكن ذاته تقتضي الحلول في المحل عند حدوث المحل وهذا

كما يقول ان كونه تعالى عالما لوجود العالم واجب لكن بشرط وجود العالم
فلاجرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يحل
في المحل مع جواز ان لا يحصل فيه لانه الغني عن المحل لا يحل قلنا هذا
مجرد الدعوى فان الدليل والمعتمد في ابطال الحلول ان المعقول من الحلول
هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح
عليه الحصول في الحيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول
عليه محالا **اقول** ذهب بعض النصارى الى حلول الله تعالى في المسيح
وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين الواصلين والمعقول من الحلول
عند الجمهور قيام موجود لموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه
بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته فان عني غير
ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم وجوب غنى الله اما
الجسم او العرض فممنوع كما ذكر اما قولهم الغني عن المحل يستحيل ان يحل في المحل
صحيح على ما فسرنا الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله
المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه يقتضي ان
حلول الصورة في المادة غير معقول وحلول الاعراض النفسانية في النفوس
غير معقول ولو كان الامر كذلك لكفى ذلك في نفي جميعها ولما اشتغل المتكلمون
بغير ذلك في اقامة الادلة على نفيها بل اقتصروا على القول بان ذلك غير معقول
والحق ان حلول الشيء في الشيء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الا بتوسط
المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود بغيره فاذن حلوله في غيره بهذا
الوجه محال **قال** مسئلة انه تعالى ليس في شيء من الجهات خلافا
للكرامية لنا انه ليس بمتحيز والحال في المتحيز وما كان كذلك لم يكن
في جهة اصلا وذلك معلوم بالضرورة ولان مكانه تعالى ان ساوى
ساير الامكنة كان اختصاصه به دون ساير الامكنة مستغنيا عن مخصص
وان كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فكونه في المكان محدث هذا

خلف وان خالف ساير الامكنة كان ذلك المكان موجودا لان
الاختلاف في النفي المحض محال وذلك الموجود ان لم يكن مشارا اليه
لم يكن الموجود فيه مشارا اليه فلم يكن الله تعالى في المكان وان كان مشارا
اليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسما فاذا فرضنا الله تعالى
موجودا فيه كان الباري تعالى حالا في الجسم وهو محال وان كان بالعرض
كان ذلك عرضا حالا في الجسم والباري تعالى لما كان حالا فيه كان
حالا في الحال في الجسم فكان حالا في الجسم هذا خلف **اقول**
جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة واصحاب ابي عبد الله ابن الكرام
اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها
والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعض اصحابه البعد
متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذي
هو مكان غيره وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش
كما قال ساير المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئه
وذهابه واستدلال المصنف في التجريد على نفي الجهة اعادة للدعوى
والاختصاص بمكان هو فيه ان كان باختياره لا يقتضي امرا زايدا يخصصه
به كما قالوا في اختياره احد المتساويين من غير مرجح والمكان ان لم يكن
موجودا كان كونه في المكان امرا غير منكر على تقدير امكان وجوده
ومخالفة مكانه لساير الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجودا فان العدميات
تخالف بحسب تخالف ما تنسب اليه وان كان المكان غير مشار اليه
لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار اليه فانه من الجائز ان يصير عند
التمكن مشارا اليها كما يقال في الصورة والهيولى والاشكال الذي اورد
على المكان على تقدير كونه مشارا اليه بانه اما ان يكون جسما او عرضا
ليس مختص بهذا الموضع بل هو وارد على امكنة جميع الاجسام وههنا

قسم اخر وهو ان يكون خلاء لولا الجسم وقد عرفه ماكان ينبغي ان يقال فيه
والمعتمد ههنا ان الكاين في الجهة قابل للقسمة والاشكال وغير منفك من الالوان
وكل ذلك محال في حق واجب الوجود تعالى قال ـــ فهذه الظواهر المقتضيه
للجسميه والجهة لا تكون معارضة للادلة العقلية القطعيه التي لا تقبل التاويل
وحينئذ اما ان يفوض علمها الى الله على ما هو مذهب السلف وقول
من اوجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان يشتغل
بتاويلها على التفصيل على ما هو عليه اكثر المتكلمين وتلك التاويلات
مستقصاة في المطولات اقول ـــ الذي ذكره عام في المواضع المتعارضه
عقلا ونقلا وذلك كما ذكره قال ـــ مسئلة لا يجوز قيام
الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية لنا لو صح اتصافه بها لكانت
تلك الصحة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصحة ازلا لكن ذلك محال
لان صحة اتصافه بها ازلا يتوقف على صحة وجودها ازلا وذلك محال لان الازل
عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال
فان قيل هذا ينتقض بما ان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده
ازلا وكذا ههنا ثم نقول صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة
في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فانا نقول يصح اتصاف
الذات ازلا بهذه الصفة على معنى ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة
لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة ثم
نقول ما ذكرته ان دل على قولكم فمعنا ما يدل على قولنا من وجوه الاول
وهو ان العالم محدث فالله تعالى لم يكن فاعلا للعالم لان الفاعل والفعل
محال ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه
الصفة في ذات الله تعالى الثاني وهو ان الله تعالى لم يكن عالما في الازل
بان العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عند

وجود العالم عالما بوجوده الثالث وهو انه تعالى لم يكن في الازل رائيا
لوجود العالم ولا سامعا لوجود الاصوات لان رؤيته موجوده مع انه
ليس بموجود خطاء فهو على الله تعالى محال ثم عند وجود العالم والاصوات
صار رائيا وسامعا الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل
بقوله انا ارسلنا لان ذلك اخبار عن امر مضى وذلك في الازل كذب وهو
على الله تعالى محال ثم صار بعد ارسال نوح عليه السلم مخبرا عن ذلك الخامس
وهو ان الله تعالى لم يكن ملزما في الازل زيدا وعمروا بقوله اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة لان خطاب المعدوم على سبيل الالزام سفه وهو على الحكيم
غير جايز ثم صار ملزما المكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرايط الجواب
اما صحة العالم فغير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن
الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع فخرجت صحة الاتصاف بالصفة غير صحة
وجود الصفة قلنا لا نزاع فيه لكن الصحة الاولى متوقفة على الثانية لان
صحة الاتصاف به متوقفة على تحققه وتحققه متوقف على صحة وجوده اما
المعارضات فالضابط فيها شيء واحد وهو ان المتغير اضافة الصفات
الى الاشياء لا نفس الصفات وقدح للثاني بما تقدم على ان الاضافة لا وجود
لها في الخارج اقول ـــ صحة الاتصاف اضافته والاضافات عنده غير
موجوده وغير الموجود لا يمكن حصوله في الازل فلا يلزم من صحة اتصافه
بها حصولها لا في الازل ولا في غير الازل بزعمه وايضا لو كانت صحة الاتصاف
موجوده لامكن كونها حادثه فان الاضافيات يجوز حدوثها ولم يقم حجة
على وجوب كونها ازلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة
وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت احديهما ازلا ثبوت الاخرى صحيح وجوابه
بان صحة الاتصاف يتوقف على صحة وجوده ليس بشيء لان صحة صدور المقدور
من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده

مطلقا بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدور
لعايق وفوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه وقوله صحة العالم
غير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه بالصحة
غير صحيح لان الخالق كان في الازل بحيث يصح صدور اثر منه فيما لا يزال
وليس المراد بصحة العالم في الازل الا صحة صدور ذلك الاثر عنه فيما لا يزال
واما المعارضات فجوابها ما ذكره والاضافات يمكن ان تتغير وتكثر
بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثره واعلم ان المعتمد في هذا المقام
الاستدلال بامتناع التغير عليه تعالى لامتناع انفعاله في ذاته هـ
قال مسئلة اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات العقلية فقد
اثبتها الفلاسفة والباقون ينكرونها لنا ان اللذة والالم من توابع اعتدال
المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان
اعتدال المزاج سبب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب المعين انتفاء
المسبب المعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى فعل الملتذ
به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي للايجاد
قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشي قبل ايجاده محال وان كانت حادثة
كان محل الحوادث قالت الفلاسفة هذه الدلالة لا تبطل الالم واما اللذة
فنحن لا نقول انه يلتذ بخلق شي اخر لكنا ندعي ان علمه بكماله المطلق يوجب
اللذة والدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما ذكرناه وتقريره ان كل
من تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصا تالم قلبه
فاذا كان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلم لا يجوز
ان يستلزم ذلك اعظم اللذات والجواب انه باطل باجماع الامة
وكذلك الالم اقول اللذة والالم اللذان من توابع المزاج فلا شك
في استحالتهما عليه تعالى وقوله ان كانت اللذة قديمة وجب ان يوجد

الملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده متقدم لكن داعي اللذة لا يلزم
ان يكون داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقديره يصح لو كان
داعي الايجاد متحدا مغايرا لداعي اللذة او كان داعي الايجاد
قد تم لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان
داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور وقوله
هذه الدلالة لا تبطل الالم يعني اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف
وقوله الفلاسفة يقولون علمه بكماله يوجب اللذة ليس بصحيح لان
ذلك يقتضي ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون
بذلك بل يقولون اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتقرير
الفرح والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه
تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد
في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا تفاد بها
الاذن الشرعي لا يوصف تعالى به اما في المعنى الذي ادعاه الفلاسفة
فالاجماع حاصل ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك
مناف ولا منافي له تعالى قال مسئلة اتفق الكل على
انه تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والروايح والمعتمد الاجماع
والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى البعض
صفة كمال وبالنسبة الى البعض صفة نقصان وايضا الفاعلية لا تتوقف
على تحقق شي منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى
من الباقي فوجب ان لا يثبت شي منها ولقايل ان يقول لم ندعي انه
ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر في عقلك وهذا والاول
لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا
معينا من غير ان نعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم

الاعدام علمنا بذلك المعين فاما عدمه في نفسه فلا اقول التمسك
بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه
تعالى لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته قال
القول في الصفات الثبوتية مسئلة انه تعالى قادر خلافا للفلاسفة
لنا انه ثبت افتقار العالم الى مؤثر فذلك المؤثر اما ان يصح صدور الاثر
عنه مع امتناع ان لا يصدر او يصدر مع جواز ان لا يصدر والاول باطل
لان تاثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم
وقد ابطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما عاد الالزام
وان كان محدثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول ولزم التسلسل
اما معا وهو محال او لا الى اول فيلزم منه حوادث لا اول لها وهو محال
ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا معنى للقادر الا ذلك اقول
قد بينا من قبل ان اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال
حوادث لا اول لها ولهذا بناه عليها ههنا واعلم ان القادر هو الذي يصح
ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما تترجح
احد الطرفين على الاخر بانضياف حصول الارادة او عدمها الى القدرة
والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة
والارادة هل يمكن مقارنته حصوله معها او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك
والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعها ولقولهم
بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم
والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معها بل قالوا الفعل
انما يحصل بعد اجتماعها ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي
هو ارادة جازمة لا تدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي قال
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا قوله يلزم من قدمه قدم

العالم قلنا العالم اما ان يكون صحيح الوجود في الازل او لا يكون فان كان
الاول لم يكن قدم العالم محالا فكيف يلزم منه وان كان الثاني كان لعدم صحة وجوده
لذاته واذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور
الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر والذي
يؤيده هو ان القادر عندكم هو الذي يصح منه الايجاد والله تعالى
كان قادرا في الازل ويلزم من ازلية قدرة الله تعالى صحة الايجاد ازلا
فلما لم يلزم من القدرة الازلية حصول الصحة في الازل فلم لا يجوز ان لا يلزم
من وجود المؤثر وجود العالم في الازل سلمنا انه لم يتوقف تاثيره في العالم
على شرط لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تاثيره في وجود
العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط
لغيره الى اول والكلام فيه يرجع الى مسئلة حوادث لا اول لها سلمنا
انه لا بد من القادر لكن لم قلت انه واجب الوجود ولم لا يجوز ان يقال
واجب الوجود اقتضى لذاته موجودا فذلك ليس بجسم ولا جسماني وذلك
المعلول كان قادرا وهو الذي خلق العالم سلمنا انه لا بد من القادر
لكن لم قلت وان ما ذكرتموه يدل على القادر لكنه معارض بوجوه من الكلام
الاول انه يثبت ان حقيقة القادر على الوجه الذي قلتموه محال وبيانه
من وجوه الاول ان المصدر ان استجمع جميع ما لا بد منه في المصدرية
سلبا كان او ايجابا امتنع الترك وان اختل قيد من القيود المعتبرة
امتنع الفعل الا اذا قيل انه الواحد يكون مصدرا للفعل تارة
وللترك اخرى من غير تغير حال البتة في الحالين لكنه يكون ترجيحا
لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال وايضا فالمصدرية
على هذا التقدير اتفاقية لان صدور الاثر عن المصدر ان توقف على
انضياف قصد جديد اليه لم يكن الا حاصلا اولا مصدرا تاما وان لم يتوقف

عليه كان صدور الاثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون اخر بمجرد الاتفاق
وتجويزه يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا لذاته في وقت اخر
فينسد باب اثبات المصدر وحينئذ فالمكنة من الفعل والترك غير معتبرة
في حقيقة القادر ومما يؤكد ذلك ان مذهب المعتزلة ان الاخلال بالثواب
والعوض يقتضي الجهل او الحاجة المحالين على القديم ويستلزم الممتنع ممتنع
فالاخلال بهما ممتنع فصدورهما عنه واجب ومن مذهب اهل السنة ان
ارادة الله تعالى وقدرته متعلقان بايجاد اشياء معينة والتغير على
صفاته ممتنع فيكون المؤثرية واجبة ونقيضها ممتنع وامكان التردد
مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم في الازل بان اي الجزئيات
توجد واياها لا توجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير
المعلوم والقدرة على الممتنع ممتنعة فالمكنة من الطرفين غير معتبرة
على جميع المقالات الثاني المكنة من الطرفين اما ان تثبت حال حصول
احدهما او قبل ذلك والاول باطل لان حال حصول احدهما فذلك
الحاصل واجب ونقيضه محال وامكان التردد بين الواجب والمحال
محال والثاني كذلك لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال فحصوله بقيد كونه
في الاستقبال ممتنع في الحال والممتنع لا يمكن الثالث قولنا القادر
يجب ان يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح لو كان الفعل والترك
مقدورين له لكن الترك محال ان يكون مقدورا لان الترك عدم
والعدم نفي محض ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا اثر
فيه تاثيرا عدميا ولان قولنا ما اوجده معناه انه بقي على العدم
الاصلي واذا كان عدمه الحالي عينه كان يستحيل استناده الى القادر
لان تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك

استحال ان يقال القادر هو الذي يكون مترددا بين الفعل والترك فان
قلت الترك هو فعل الضد فالقادر متردد بين فعل الشيء وفعل ضده
قلت فيلزم ان لا يخلو القادر عن فعل احد الضدين فيلزم اما قدم
العالم او قدم ضده وانت لا تقول به النوع الثاني سلمنا ان القادر
في الجملة معقول لكن يتعذر اثباته ههنا لوجوه الاول هو انه تعالى
لو كان قادرا لكانت قادريته اما ان تكون ازلية او لا يكون والاول محال
لان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر لكن لا صحة في الازل لان الازل
عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالاول والجمع بينهما
محال والثاني محال لان قادريته تعالى اذا لم تكن ازلية كانت حادثة
فافتقرت الى مؤثر فان كان المؤثر مختارا عاد البحث كما كان وان كان
موجبا كان المبدأ الاول موجبا فان قلت انه في الازل يمكنه الايجاد فيما
لا يزال وحاصله ان امتناع الاثر عند قيام المقتضي قد يكون لحصول
المانع قلنا المانع ان كان ممكن الزوال لذاته فلنفرض ارتفاعه وحينئذ
يصح فعل الازلي هذا خلف وان كان ممتنع الزوال لذاته وجب ان يمتنع
كذلك ابدا اذ لو جاز ان ينقلب جاز ان يقال العالم كان ممتنعا لذاته
ثم انقلب واجبا الثاني ان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره
لان اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه وما لم يتميز المنسوب
اليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره ولان تمكن
القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد
والبياض يستدعي امتياز احدهما عن الاخر ولان كونه قادرا على
ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز كل واحد
منهما عن الاخر فان التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه
لا بد من التميز وكل متميز ثابت فاذن تعلق القدرة به يتوقف على

ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم اثبات
الثابت وذلك محال فان قلت شرط التعلق تحقق الماهية والحاصل
من التعلق هو الوجود قلت فالذات لما كانت متقررة قبل التعلق
لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت محال فالمتعلق هو الذي ليس بثابت
وهو اما الوجود او موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك محال
لانا بينا ان المتعلق متميز والمتميز ثابت فاذن ما ليس بثابت فهو
ثابت هذا خلف الثالث لو كان قادرا من الازل الى الابد فاذا
اوجد لم يبق مقدورا لاستحالة ايجاد الموجود فحينئذ التعلق القديم
قد زال وعدم القديم محال الرابع اذا قلنا القادر يمكنه
ان يوجد فالموجدية ليست عبارة عن نفس الاثر اما اولا فلان
الموجدية صفة للموجد والاثر قد لا يكون صفة له فان العالم فان
العالم ليس صفة لله تعالى واما ثانيا فلانا اذا قلنا الاثر انما
وجد بالقادر لان القادر اوجده فلو كان المفهوم من قولنا
اوجده نفس وجود الاثر لكنا قد قلنا انما وجد الاثر لانه وجد
الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك محال فظهر ان
الموجدية صفة الموجد فهي ان كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر
المختار عاد التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود الاثر
لان الموجدية بدون وجود الاثر البتة محال عقلا فثبت ان المؤثر
لا يعقل الا على سبيل الايجاب والجواب قوله انما لم يوجد العالم في الازل
لاشتغاله بوجوده ازلا قلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل
محال اما استناده الى العلة الموجبة غير محال فلم يصلح هذا مانعا
عن صدوره عن العلة القديمة في الازل سلمنا كونه محالا في الازل
لكن لو وجد فيما ان وجد عقيبه او يوم لم يصر مستنده ازليا

وكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة قائمة والمانع المذكور مفقود
واما حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطالها واما الواسطة فقد اجمع المسلمون
على ابطالها اما المعارضة الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع
لجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون ونحن قد بينا
ان المختار هو الذي يمكنه الترجيح لا لمرجح واما الثانية فجوابها ان التمكن
ثابت بالنسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود قوله لا تمكن له في الحال
على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال
حصل في الحال التمكن من ايجاده في الاستقبال واما الثالثة فجوابها ان القادر
هو الذي يصح ان يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنا والفعل انما يصح في لا يزال
فلا جرم كان الله تعالى قادرا في الازل على التكوين في لا يزال واما
الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعيتموها وبنيتم عليها الامتياز ممنوعة
فليس في الوجود الا القدرة والمقدور واما الخامسة فجوابها ان
التعلق اضافة ولا وجود لها في الاعيان فلا يلزم علمه القديم واما
السادسة فجوابها ان الموجدية اضافة الذات الى الاثر والاضافات
لا وجود لها في الاعيان اقول تلخيص الاعتراض الاول هو ان
الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود القدرة والداعي
لو كان ممتنعا لامتناع دعوة الداعي الى الموجود لكان مع المؤثر
الموجب ايضا ممتنعا لامتناع تحصيل الحاصل فاذن الحدوث غير دال
على الاختيار بل كما وجب ان يقع مع المختار وجب ان يقع مع الموجب
فان امتناع كون الفعل ازليا دائر معهما على السواء وجوابه ان مقارنة
المؤثر الموجب واجب وليس تحصيل الحاصل بل هو حصول يجب ان يتبع
حصول المؤثر وتخلفه لا يمكن الا بسبب توقفه على شرط غير متحقق ازلا والشرط
غير المقارن فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط المؤثر ويلزم حوادث لا اول له

لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قديما او اما محدثا
موقوفا على حوادث لا اول لها والاول ممتنع لامتناع كونه قديما وامتناع
وجود حوادث لا اول لها امتنع كونه موجبا وحينئذ وجب كونه مختارا
للشبهة الحاصرة لهما اما ابطال الواسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغي
والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون واجبة الوجود لامتناع
ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان
المراد من العالم ما سوى المبدا الاول فاذن وقوع الواسطة بين
واجب الوجود لذاته وبين العالم محال والمعارضة الاولى من النوع
الاول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بما ذكره فعلى هذا من القول بترجيح
احد مقدوري المختار من غير مرجح بل بان معنى استجماع المصدر جميع
ما لا بد منه في المصدرية هو بان يكون المؤثر المختار ماخوذا مع قدرته
التي يستوي بالقياس اليها الطرفان مع داعية الذي يرجح احد الطرفين
وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما ولا ينافي وجوبه الاختيار فان
معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها
ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل
من المختار وكان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي الاختيار
وبذلك بطل قوله فثبت ان الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة
القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق وما نقح الوجه
في الجواب عن الاسئلة التي اوردها من المذاهب بان الممكنة في جميعها
حاصلة باعتبار القدرة والوجوب واقع باعتبار الارادة او العلم
والمعارضة الثانية بان الممكنة لا تثبت في حال الحصول لان الحاصل حينئذ
واجب ومقابله ممتنع ولا قبل الحصول لان التحصيل في الاستقبال
ممتنع في الحال مدفوعة بما ذكره وهو ان الحاصل في الحال هو التمكن من التحصيل

في الاستقبال لا الان ذلك لا يقتضي في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة
للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال ممكن الاجتماع مع وجود
الممكنة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال والمعارض جمع
الوقوع بعينه في الحال حتى لزم منه المحال والمعارضة الثالثة بان القادر
على قولكم متردد بين الفعل والترك والترك لا يكون مقدورا لجواز
ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل الترك
والمصنف اورد في جوابه ما اورده في جواب المعارضة الثانية ولكن
بعبارة اخرى واما ما اورده في النوع الثاني من المعارضة وهو
ان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه ان التمكن من التاثير
في الازل متناقض فلذلك كان التمكن من التاثير مطلقا مستدعيا
لصحة الاثر ولم يكن مع تقييده بالازل مستدعيا لها بل كان مستدعيا
لصحة الاثر بعد ذلك والمعارضة التي بعدها وهي التي سماه عند الجواب
بالرابعة وهي ان المقدور لا بد وان يكون متميزا عن غيره حتى يختص
القادر بايجاده فجوابها ان التميز العقلي كاف وجوابه نفي الامور
النسبية غير نافع ههنا والمعارضة الموسومة بالخامسة وهي ان تعلق
القادر بالمقدور يفنى عند الايجاد والقدرة القديمة لا تفنى وجوابها
ان تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يفنى واما بالمقدور المعين فامر
اضافي وهو الذي يسمى بالخالقية وحكمه حكم سائر الاضافات والمعارضة
الاخيرة بان الموجدية صفة للموجد فهي ان كانت ممكنة الوجود و
بالقادر عاد التقسيم وان كانت واجبة وجب وجود الاثر معه
فجوابه ما قيل في الصفات الاضافية قال مسئلة اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم الا قدماء الفلاسفة لنا افعاله تعالى محكمة
متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم والمقدمة الاولى حسية



والثانيه مدلبيه فان سلم لا اسلم ان هذا العالم فعله ولم لا يجوز ان يكون
فعل الواسطه سلمناه لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقا
للمنفعة او ما يكون مستحسنا في العرف وايا ما كان فان اردتم به الاول
فاما ان تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه او من بعض
الوجوه فان اردتم به الاول فهو ممنوع فلم قلتم ان المخلوقات مطابقة
للمنفعة من كل الوجوه وظاهر انها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم
من الافات وان اردتم به الثاني فسلم لكن كون الفعل مشتملا على النفع
من بعض الوجوه لا يدل على كون فاعله عالما فان فعل الساهي والنايم
بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد يكون نافعة من بعض الوجوه
وان اردتم بالمحكم ما يكون مستحسنا في العرف فاما ان تريدوا به ما يكون
مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن منه او تريدوا به كونه مستحسنا
في الجملة فان اردتم به الاول فلا نسلم ان العالم كذلك فانا لا ندرك
ان تركيب الكواكب في السموات وترتيب ابدان الحيوانات على
وجه اكمل مما هو الان عليه ممكن ام لا وان اردت به الثاني فسلم
ان العالم كذلك لكنه لا يدل على علم الفاعل فان فعل الساهي
والنايم قد يستحسن في بعض الوجوه واما لو اردت بالاحكام
والاتقان معنى ثالثا فاذكره لنتكلم عليه وليس لنا على الاستفسار
فلم قلت ان الفعل المحكم يدل على علم الفاعل وبيانه من وجوه
احدها ان الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادرا اتفاقا
العقلاء على ان حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز ايضا مرتين
وثلثا واربعا وثانيها ان فعل النحل في غاية الاحكام وهو بناء البيوت
المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا
العنكبوت يبني بيتا في غاية الاحكام ولا نرى كل واحد من الحيوانات

ياتي بالافعال الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها اكثر الاذكياء مع انه
ليس لشيء منها علم ولا حكمة ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على كونه تعالى عالما
لكنه معارض بامرين الاول ان كونه عالما بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء
فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضي لها هو ذاته تعالى
فيكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال اما اولا فلان البسيط
لا يصدر عنه الا اثر واحد واما ثانيا فلان نسبة القبول بالامكان ونسبة
التاثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا
الثاني ان العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان
صفة كمال كان الله تعالى محتاجا في استفادة الكمال الى تلك الصفة والكامل
بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ناقص ايضا لذاته وذلك على الله تعالى
محال والجواب ـــ اما الكلام في الواسطه فقد تقدم واما الاحكام
فالمراد منه الترتيب العجيب والتاليف اللطيف ولا شك ان العالم كذلك
قوله لو جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجز مرارا
كثيرة قلنا بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق واما الحيوانات
فكل من فعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط واما المعارضة
الاولى فجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا ومؤثرا قوله الواحد
لا يكون مصدرا لاثرين قلنا تقدم ابطاله قوله النسبة الواحدة لا تكون
بالامكان والوجوب معا قلنا نسبة القبول بالامكان العام وهي لا تنافي نسبة
الوجوب واما حديث الكمال والنقصان فخطابيات وهو معارض بما تقرر
في البداية ان صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان
اقول ـــ قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم
في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم
ان كانا متغايرين فلا بد من ان يشعر العالم بصورة المعلوم ولا يمكن

ان يعقل الاول شيا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري
حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما ولا اثره في المبداء الاول بوجه من الوجوه
فهو الموصوف بالعلم موجود بل هو مفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته
كما يفيض الوجود عليها هذا مذهبهم والباقون منهم الفلاسفة ومن اهل
الملل جميعا اتفقوا على انه تعالى عالم اما الاحكام والاتقان فقد يظهر
لمن يتامل احوال الخلق وينظر في تشريح الاعضا ومنافعها وهيئة الافلاك
ووجود النيرات العلوية وحركاتها وبداهة العقل حاكمة بان امثال ذلك
لا يصدر عمن لا علم له ولا ينكر ممن يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل
الندرة وهو جاهل الا ترى ان من يكتب مرارا خطا حسنا لا يمكن ان يتصور
انه امي جاهل بالخط واما الواسطة فقد تقدم ابطاله وايجاد من يفعل
فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم كيفيته فعل في غاية الاحكام
واما البحث عن معنى الاحكام والاتقان فالقول بان الحكم يكون كل فاعل
يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهي غير موقوف على الاكتساب تصور اجزائه يستدعي
ان يكون تصور الحكم بديهيا واما افعال الوسايط وافعال الحيوانات
فهي افعال الله تعالى عند من يقول لا موثر الا الله واما عند غيره فخلق
مثل هذه الحيوانات محكم وايجاد العلم فيها والهامها احكم من ايجاد تلك الافعال
من غير توسطها والمعارضة الاولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمعنى
لها ذاته وهي تقبلها فيكون الواحد فاعلا وقابلا فالجواب عنها ان الاضافة
لا توجد الا في العقل ومتى تكون بين شيئين يقتضي كل واحد منهما صفة الاضافة
في الاخر فيكون فاعلا لما تقبله الاخر عقلا ولا يلزم منه كون الشي الواحد فاعلا
وقابلا لشي واحد وقوله يلزم من ذلك صدور اثرين من شي بسيط باطل
لان القبول ليس باثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الا اثر واحد ما حصول
اثر غيره فيه لا يكون اثرا حصل منه وجوابه عن قولهم نسبة التاثير



بالوجوب ونسبة القبول بالامكان ان ذلك بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب
ليس بصحيح لان مرادهم ان الفعل مع موثره يجب ان يوجد ومع قابله لا يجب
وهذا الممكن بازاء الواجب فكيف يجتمع مع يجب والمعارضة الثانية بان العلم
كمال ولا يمكن ان الله تعالى لا يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه انه خطابي
ولا يندفع بقوله العلم كمال والجهل نقصان وتعالى الله عن النقصان
فان القايل يقول وتعالى الله عن الاستفادة كما لا عن غيره ايضا ونفي
الاستفادة عن الله ليس بخطابي والجواب ان الذوات الناقصة تستفيد الكمال
من صفاتها الكاملة اما الذوات الكاملة فصفاتها انما تكون كاملة لكونها
صفاتا لتلك الذوات وكمال العلم من هذا النوع فان شيئا كما لبيته لكونه
من صفات الله تعالى قال مسئلة اتفق العلما على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا
في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين البصري
الى ان معناه هو انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا فليس هناك الا الذات
المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انه صفة
احتج اصحابنا بانه لولا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان يعلم ويقدر والا لم يكن
حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها والقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة والاقوى ان يقال الامتناع امر عدمي
لما تقدم بيانه مرارا وعدم الامتناع يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا
اقول الذين يذهبون الى ان الصفات يجوز ان يكون زايدة على ذاته
تعالى يذهبون الى ان الحيوة صفة زايدة والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية
وما جعله المصنف اقوى هو ان الامتناع عدمي وعدمه ثبوتي مناقض لما ذكره
مرارا من ان الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتي قال
مسئلة اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب ابو الحسين
البصري الى ان معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وعن النجار

ان معناه انه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي ان معناه في افعال نفسه كونه عالما بها
وفي افعال غيره كونه امرا بها وعندنا وعند ابي علي وابي هاشم انه صفة زائدة على
العلم لنا حصول افعاله تعالى في اوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها
يستدعي مخصصا وليس هو القدرة لان شانها الايجاد الذي نسبته الى كل
الاوقات على السواء ولا العلم لانه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعا له
لامتناع الدور وظاهر ان ساير الصفات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا
بد من اثباتها فان قيل لا نسلم جواز حصول افعال الله تعالى قبل ان حصل وبعده
ولم لا يجوز ان يقال لا امكان لها الا في ذلك الزمان المعين والدليل عليه هو ان المفهوم
من حصوله في ذلك الزمان ليس امرا سلبيا لانه نقيض اللاحصول فيه ولا نفس الذات
والا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب ان يبطل الذات فهو اذن صفة
زايدة على الذات لكن هذه الصفة يستحيل حصولها الا في ذلك الزمان لان الصفة
المسماة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان اخر لم يكن الحصول في ذلك
الزمان حصولا في ذلك الزمان فاذن امكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت
فاذا عقل هذا فلم لا يعقل في غيره فان قلت الامكان من لوازم الماهية
فيلزم من دوامها قلت ينتقض بما ذكرنا ثم نقول هذا انما يصح لو كانت الماهية
متقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل لانه بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها
وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الماهية
بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضي الامكان وبشرط حصولها في وقت اخر يقتضي
الامتناع كما ان الطبيعة الارضية بشرط حصولها في المركز يقتضي السكون وبشرط
حصولها في الهواء يقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق
الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها ثم ان بسببها يتولد هذه الحوادث
في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم الاتصالات
الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث

العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها الى المخصص فان قلت فلم خلق العالم في الوقت
المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق
الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق اما عند الفلاسفة فلان الزمان
مقدار حركة معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان واما عند
المسلمين فلان الزمان محدث واذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان فيستحيل
ان يقال لم لم يخلقه في زمان اخر سلمنا انه لا بد من مخصص فلم لا يكفي القدرة
قوله نسبتها الى الكل على السواء قلنا والارادة ايضا نسبتها الى الكل
على السواء فليفتقر الارادة الى ارادة اخرى لا الى نهاية فان قلنا الارادة
القديمة كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها باحداث الحادث المعين في الوقت
المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت اخر قلنا لو كان
الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالذات
وهو قول الفلاسفة وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال قدرة الله
تعالى كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها بايجاد الحادث المعين في الوقت المعين
ويستحيل تعلقها بايجاده في وقت اخر وعلى هذين التقديرين يستغني القدرة
عن الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة فلم لا يكفي العلم بيانه من وجهين الاول
ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد
والعلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل بالدعاء الى الايجاد
والترك بدليل انا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم الى
العمل بل اسناد الترجيح الى هذا العلم اولى من اسناده الى الارادة فان الله
تعالى لو وقف الكل على شفير جهنم وخلق فيه علما بان في دخول النار من المضار
وخلق فيها ارادة دخول النار فانه لا يدخل النار ولاجل ذلك عند تزيد التي
ارادة قوية وتركه لعلمنا بما فيه من المفسدة الثاني هو ان الله تعالى عالم
بجميع الاشياء فيعلم ان ايها يقع وايها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى

عدمه محال و بالعكس فلا جرم يوجد ما علم وجوده وكان ذلك كافيا في التخصيص
سلمنا ان ما ذكرته يدل على قولك لكن معنا ما يبطله وهو ان المريد اما ان يريد
لغرض او لا لغرض فان كان لغرض كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بالغير ناقص
بالذات وهو على الله تعالى محال وان كان لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على
الله تعالى محال و لانه يقتضي ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال
والجواب ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصير موصوفا بها قبل ذلك
والمحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو المعدوم بل هو الجسم الموجود قوله
يجوز ان يكون ممكنا في وقت و ممتنعا في غيره قلنا الوقت ان لم يكن موجودا
استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الاول فيه كما في الاول قوله هذه الكلام
الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا سنقيم الدلالة على ان جميع الممكنات
واقعة بقدرة الله تعالى اما المعارضة بنفي الارادة فقوي وجوابها
ان مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم كونه مؤثرا و ذلك يوجب الفرق بين القدرة
والارادة و يتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم
من كونه عالما بذلك فيلزم ان يكون له بحسب كل معلوم علم وقد التزمه الاستاذ
ابو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس الا قوله لم لا يكفي علمه تعالى بما
في الافعال من المصالح والمفاسد قلنا سنقيم الدلالة على ان افعال الله
تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح قوله انما وجد لما علم الله تعالى انه يوجد
قلنا العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فلكونه بحيث سيوجد
لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لا بد من صفة اخرى قوله المريد اما ان
يرجح لغرض او لا لغرض قلنا ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة
التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها اقول الحجة التي اوردها
على اثبات الارادة خاصة بافعال تقع في ازمنة اما التي لا تكون واقعة في ازمنة
مثل خلق الزمان والجسم وسائر علل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات

في اثبات الارادة هناك الى حجة اخرى الا ان يقال انها تحصل من غير ارادة
وذلك مما لم يقولوا به والحجة التي تشمل الكل هي ان يقال تخصيص ما يخصص
بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة الا ان المصنف
لما جوز ان يخصص القادر احد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب
اثبات الارادة مطلقا وكان للقائل ان يقول ان قدرته تعالى تعلق بوقت
للايجاد دون وقت من غير مخصص وقوله المخصص ليس هو القدرة
مناقض لما ذهب اليه فيما مر وهو ان القادر يمكنه الترجيح من غير مرجح وقوله
ولا العلم لانه تابع للمعلوم يناقض قوله ما علم الله وقوعه يجب ان يقع يستحيل
كون الموجب تابعا للموجب والاعتراض بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين
لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب بان الموصوف بامكان
الحركة هو الجسم يعني ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس
بصحيح لان امكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك
الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية
لا يقتضي ما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان
المقيد بشيء غير لازم من لوازمها فلا انتقاض باختلاف الحدوثين الاول و
لاختلاف موضوعيهما وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان معينا
بوقت ان الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان
موجودا كان الكلام فيه كما في الاول مبطل لاصل دليله على اثبات الارادة
بان يقال الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يخصص بالارادة وان كان
موجودا احتاج الى وقت اخر والى ارادة اخرى تخصصه به ويتسلسل وقوله
كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على ان الماهية متقررة حال
عدمها فيه نظر لان الماهية متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية
بالذات ولا يلزم منه ان يكون تقررها حال عدمها الا اذا كانت

الازلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية
الى ابد بالاستناد لكون الاتصالات شرطا لوجودها لا بناء كونها واقعة
مقدرة لله تعالى بلا معارضة بالارادة وانها يجب ان يكون نسبتها الى الكل
على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى الكل على السواء وارادة وغيره عن الجواب
عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة والارادات القديمة غير متناهية
بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاب يتفقون
على القدماء التسعة ذات وثمانية اوصاف وهو التزم كونها غير متناهية
والاصوب ان يقول الارادة القديمة تقتضي اضافات غير متعددة بحسب
المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون الا في العقول والقدرة لا تقتضي ذلك
لان نسبتها الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من مرجح يرجح البعض
لتتعلق به الايجاد والحق ان القائل بجواز كون القدرة متعلقة ببعض
المقدورات من غير تخصص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع اما القائل
بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل وبالسمع وقوله بان كون الشيء بحيث
سيوجد لا يكون لاجل العلم بانه سيوجد بل يكون لصفة اخرى يقتضي كون الشيء
قبل ايجاده موصوفا بكونه بحيث سيوجد وكون القدرة غير صالحة للتعلق
بذلك الشيء من غير مخصص وهما متنافيان لما ذهب اليه وقوله بنفي الغرض
عنه تعالى فيصح بيانه والكلام فيه والقول بان الارادة واجبة التعلق بايجاد
شيء في وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما وتخصيص الوقت
بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الاخر
من غير مخصص كما ذهب اليه في القدرة قال مسئلة اتفق المسلمون على
ان الله تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي
وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم

لنا ان الله تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه
بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا
كان موصوفا بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فان قيل
حيوة الله تعالى مخالفة لحيوتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام
فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوته كذلك سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان تعالى حيوته وان صحح السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما
كما ان الحيوة وان صححت الشهوة والنفرة ولكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما
فكذلك هاهنا سلمنا انه قابل لهما لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما
موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى وهذا هو قول الفلاسفة
فان عندهم الابصار التي مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرئي
في الرطوبة الجليدية واذا كان ذلك في حق الله تعالى ممتنعا لا جرم لم يثبت
الصحة سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت ان القابل للصفة يستحيل خلوه
عنها وعن ضدها معا وقد تقدم تقريره سلمنا ذلك لكن لم قلت
ما المعنى بالنقص ثم لم قلت ان النقص محال فان رجعوا فيه الى الاجماع
صارت الدلالة سمعية واذا كان الدليل على حقية الاجماع هو الايات
الدالة على السمعية والبصرية اظهر من الايات الدالة على صحة الاجماع كان الرجوع
في هذه المسئلة الى التمسك بالايات اولى فالمعتمد التمسك بالايات لا يقال ان لفظ
السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجازا فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجا الى اقامة
الدلالة على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر ومن الاصحاب من قال
السميع البصير اكمل ممن ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع بصير فلو
لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا اكمل من الله تعالى وهو محال
وهذا ضعيف لان لقائل ان يقول الماشي اكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه

احمل من قبح الوجه والواحد منا موصوف به فلو لم يكن الله تعالى موصوفا
به لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى فان قلت هذه صفة كمال في الاجسام
والله تعالى ليس بجسم فلا نتصور ثبوتها في حقه فلم قلت ان السمع والبصر ليس
من صفات الاجسام وحينئذ يعود البحث المذكور **اقول**
يحتمل ان يعني بالفلاسفة في قوله ههنا فلاسفة الاسلام والحق ان وصف
الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم
واللمس لان النقل غير وارد بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد
له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وابو الحسين اما اثبات سمع الحيوانات
وبصرها بالعقل فغير ممكن والاولى ان يقال لما ورد النقل بوصف الله
تعالى بها امنا بذلك وعرفنا انها لا يكونان له تعالى بالآلتين كما للحيوانات
واعترفنا بانا لسنا واقفين على حقيقتها وذلك لان ما قالوا في هذا
الباب لا يرجع بطايل اما قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس
بمطرد لان اكثر الهوام والسمك لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما
والديدان وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولو لم يمتنع اتصاف تلك
الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها منها واذا جاز ان يكون بعض
فصول الانواع مانعا لتلك الصحة لم يبق لصحتها في نوع اخر وجه من جهة
الصحة وايضا لا يجب ان كل ما يتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة
فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده مع انه يصح الاتصاف
بها لكونه جسما بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها
وان كان الاتصاف بعدمها حاصلا عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس
وايضا لو كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق
واللمس ايضا نقصا وقوله الابصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع
ليس كما سمع فان الابصار يقول او بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وباقي

كلامه ظاهر **قال** مسئلة اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله
تعالى لكنهم اختلفوا في معناه فزعمت المعتزلة ان معناه كونه تعالى موجدا
لاصوات دالة على معاني مخصوصة في اجسام مخصوصة واعلم انا لا ننازعهم
في المعنى لانا نعتقد ان جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى ونسلم ان خلق
الاصوات في الاجسام الجمادية والحيوانية جايزة واذا ثبت ذلك فنقد
ساعدناهم على المعنى بقي ههنا النزاع في ان اسم المتكلم هل وضع في اللغة
لهذا المعنى ام لا وهذا اشتغال لغوي لا حظ للعقل فيه البتة والمتكلمون
من الفريقين قد طولوا فيه ولا فايدة فيه اما اصحابنا فقد اتفقوا على
ان الله تعالى ليس متكلما بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل زعموا
انه متكلم بكلام النفس والمعتزلة ينكرون هذه الماهية وبتقدير الاعتراف
بها ينكرون اتصاف الله تعالى بها وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة
فالحاصل ان الذي ذهبوا اليه نحن من القايلين به الا انا اثبتنا امرا اخر
وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة
لا بد من معرفتها التي يفرع هذه المسئلة احتج الاصحاب على كونه تعالى متكلما
بامور احدها انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام فلو لم يكن الله تعالى
موصوفا بالكلام لكان موصوفا بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال
قالت المعتزلة التصديق مسبوق بالتصور فما ماهية هذا الكلام فان الذي
نجده من انفسنا اما هذه الحروف والاصوات او تخيل هذه الحروف والاصوات
وانتم لا تثبتونها لله تعالى فان قلت اعني بالامر طلب الفعل قلت لم لا يجوز
ان يكون ذلك الطلب هو الارادة وانتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الارادة
قلتم الله تعالى قد يامر بما لا يريد لكن هذا الفرق انما يثبت بعد ثبوت
كونه تعالى متكلما وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام فلو توقف تصور
ماهية الكلام عليه لزم الدور وان نزلنا عن هذا المقام لكن لم قلت

[illegible]

ان ضده نقص وانه في العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف واما ضد المعنى
الذي ذكرتم فلم قلت انه نقص بل لو قيل ان ذلك المعنى هو النقص لكان اقرب
فان ثبوت الامر والنهي من غير حضور المخاطب سفه وهو نقص وبقية الاسئلة
ما تقدمت **اقول** كلامه ظاهر والوجوه الثلثة المذكورة هي الاختلاف
في معنى الحيوة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف
به موقوفا على شرط ممتنع الحصول **قال** وثانيها قالوا لما علمنا
ان افعال الله تعالى يجوز عليه التقديم والتاخير لا جرم اسندناها
الى مرجح وهو الارادة فكذلك رأينا افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة
والندب والوجوب فاختصاصها بهذه الاحكام يستدعي مخصصا وليس
ذلك هو الارادة لان الله تعالى قد يامر بما لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة
اخرى وهي الكلام وهذا ايضا ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقاب
من ترك الفعل الفلاني في الاخرة او يريد ايصال الثواب اليه في الاخرة
وهذا القدر مما لا حاجة فيه الى اثبات الكلام فان ادعيت امرا وراء
ذلك فهو ممنوع **اقول** تردد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص
بأحدهما يدل على صحة الاتصاف بأحدها لا بعينه قبل ورود السمع المخصص
وذلك مناقض للقول بان ماهيتها مستفادة من السمع وتفسير الوجوب
والحظر بتعريف ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد
بتعرضه للوعد والوعيد وذلك لان كثيرا ممن يرتكب الحظر ولا يعاقب
عليه ولو اراد الله عقابه لما فاته العقاب لا يقال تعريف العبد يكون
بالالهام او بالاخبار وليس الالهام عاما والاخبار كلام فيلزم الدور
لما سيجيء جوابه **قال** وثالثها ان الله تعالى ملك مطاع والمطاع هو
الذي له الامر والنهي وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ

قدرته ومشيته في المخلوقات فهو مسلم وان عنوا به ان له امرا ونهيا
فهو اول المسئلة ورابعها اجماع المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما
بينا ان الاجماع ليس الا على اللفظ اما في المعنى الذي يقوله اصحابنا
فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به احد الا اصحابنا والمعتمد قوله تعالى وكلم
الله موسى تكليما فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الالفاظ
وانتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد صرفتم اللفظ
عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي ذكرتموه اولى من صرفه
الى معنى اخر وهو الارادة الذي به عرف الله تعالى ما يفعل بالمكلفين في الاخرة
من الثواب والعقاب ثم ان نزلنا عنه لكنه اثبات للكلام بالكلام واثبات
الشيء بنفسه باطل والجواب ان صرفه الى هذا المعنى اولى لقول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى بالخبر والرسول عليه السلام
والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلما لانا مهما علمنا انه
لا بد وظهور المعجز على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كتاب الله تعالى
او لم نعلمه فهذا منتهى العقول في هذه المسئلة **اقول** الاستدلال بهذا
البيت ركيك وهو يقتضي ان يقال للاخرس متكلم لكونه بهذه الصفة والبلية
ظاهر **قال** مسئلة ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان الله
تعالى باق ببقاء يقوم به ترجح الوجود على العدم وهذا انما يعقل
في حق ممكن الوجود فواجب الوجود لذاته يستحيل ان يكون رجحان وجوده
على عدمه معللا بمعنى ثم ايضا فذلك البقاء لا شك انه باق فان كان باقيا
ببقاء اخر لزم اما التسلسل واما الدور وان كان باقيا ببقاء الذات التي
فرضناها باقية بذلك البقاء وان كان باقيا بنفسه وتكون الذات باقية
به مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال والقائل

[illegible]

وذهب القاضي وامام الحرمين الى انه نفسه وهو الحق لنا ان العقل من البقا صفة نفسي صح

ان نقول البقاء معنى حصول الجوهر في الزمان الثاني لا انه امر موقوف عليه
وجوابه ان معنى الحصول في الزمان ليس صفة والا لزم التسلسل واما في
الشاهد فليس معنى ايضا لان شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان
الثاني لا انه امر موقوف عليه فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني اليه
لزم الدور واحتجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية
فوجب ان يكون البقاء زايدا والجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة
زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث صفة
زايدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث معنى حصوله في الزمان الاول
قلت البقاء معنى حصوله في الزمان الثاني اقول وههنا مذهب اخر
وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبي
واتباعه قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فقال له
الموجود الذي لا اول له لا بد له ايضا مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه واذن
هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء والا ان يكون الترجيح في الزمان الثاني والحصول
فيه ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل اعظم من جزوه
فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في جميع الازمنة كما لا يقال انه
واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه
الحكم كالتصورات اولى ان يكون كذلك وعلى ان الزمان لا يكون زمانيا
فكيف يدرك الكل واذن تصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات
واما كون البقاء باقيا او غير باق فان كان باقيا فبقاؤه اما بذاته او بغير
ذاته فحكمه حكم الامور الاعتبارية التي توصف في العقل فقط وتنقطع
عند عدم الاعتبار قوله واما في الشاهد فليس معنى اشارة
الى ابطال مذهب الكعبي قوله بان الحدوث ليس صفة زايدة فكذلك

مامر ثم ان كان الحدوث معنى الحصول في الزمان الاول فالبقاء حصول في زمان
مشروط بحصول في زمان قبله والا لم يكن زمانه ثانيا والحصول في الزمان
الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان اخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط
وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو ان البقاء مقارنة
الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول قال مسئلة
مذهب اكثر المسلمين انه عالم بكل المعلومات خلافا للفلاسفة ولقوم
من اهل الملة لنا انه تعالى لكونه حيا يصح ان يكون عالما بكل المعلومات
فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر الى المخصص وهو محال
اقول لقايل ان يقول اما بالبداهة عرفت ان المخصص ههنا محال
ام بالدليل فان قلت بالبداهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل
غاية ما في الباب ان تقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص او امتناعه
قال ومن الدهرية من زعم انه لا يعلم ذاته لان العلم امر اضافي
فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال
فان قلت ذاته تعالى من حيث انه عالم مغاير له من حيث انه معلوم وهذا
القدر من التغاير يكفي في هذه الاضافة قلت صيرورة الذات عالمة
او معلومة فيلزم الدور وجوابه انه منقوض بعلمنا بانفسنا اقول
لو قال ومن الفلاسفة بدل قوله ومن الدهرية لكان اصوب لان الدهرية
لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن ان يكون عالما او غير عالم ثم الصحيح ان
المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة مقتضية للعلم بل هذه
المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا تنفك المعلول عن علته ولا يلزم الدور
وانما نقول من نفى عنه تعالى هذا العلم لاستحالة الكثرة هناك اما فينا فيجوز
لجواز الكثرة ههنا قال ومنهم من سلم كون الباري تعالى عالما بنفسه
ومع ذلك لا يسلم كونه عالما بغيره لان العلم صورة مساوية
للمعلوم في العالم او اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فلو علم الله

عالميته ومعلوميته يتوقف على علمه التام ومعلوميته على المغايرة والمغايرة موقوفة على وجود الذات

تعالى الحقايق لحصل تلك الصور او تلك الاضافات في ذاته تعالى فيحصل
الكثرة في ذاته والجواب ان الكثرة في الصور او الاضافات وهي من لوازم
الذات لا انفسها **اقول** حصول الصورة في الذات لا يخلو من ان يكون تلك
الصور من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا او يكون من غيرها
وذلك يقتضي تأثر الذات من غيره فان المحل متأثر من الحال فيه واما كثرة
الاضافات فلا توجب كثرة الذات **قال** ومنهم من زعم انه لا يعلم
الجزئيات لانه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم
الاول كان جهلا وان لم يبق كان تغيرا والجواب انك ان عنيت بالتغير
وقوع التغير في الاحوال الاضافية فلم قلت انه محال ولذلك فان الله تعالى
كان قبلا لكل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات
لا توجب التغير في الذات فكذا هنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه
وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط
اقول لقائل ان يقول انك تقول بان العلم صفة لله لا يجوز
عليه التغير وههنا جعلته اضافة متغيرة وايضا لو كان العلم اضافة
بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات وايضا
قد قلت الاضافات لا وجود لها في الاعيان واذن لا يكون العلم لله
وجود في الاعيان ولكن ان تقول العلم نفس الاشتراك على تلك الصفة وعلى
هذه الاضافات وحينئذ لا يكون تلك الصفة علما بالمعلومات ولا يكون
هذه موجودة بل محال وقد قال بعض المتكلمين هربا من بعض هذه النقوض
ان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد بلا تغير وهذا
لا يخلو عن مكابرة ثم ان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم الجزئيات
مطلقا بعد قولهم انه عالم بكل المعلومات بل يقولون انه تعالى
يعلم جميع الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات

متغيرة قالوا المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب ان يكون
زمانيا ذا آلة قابلا للتغير وهو شبيه بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى
منزه عن هذا النوع من الادراك كما انه منزه عن الاحساس والذوق والشم
والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم **قال** ومنهم من زعم انه لا يعلم
الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك فانه لا يعلمها الا الماهية واحتج
بوجهين الاول ان المعلوم متميز والشيء قبل وجوده نفي محض فلا يكون متميزا
فلا يصح ان يكون معلوما والثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل
وقوعها وكل ما علم فهو واجب الوقوع لان علمه وقوعه يفضي الى
انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوعه
محال فوقوعه واجب وحينئذ يلزم الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل
اصلا بل يكون كالجماد لان ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو
ممتنع والجواب عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات التحصيلية
قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غدا وعن الثاني بالتزام ان ما علم
الله تعالى وقوعه فهو واجب **اقول** يرد عليهم ههنا من المخالفين والكلام
في صحة كون المعدوم معلوما قد مر واما التزام ان ما علم الله وقوعه
فهو واجب الوقوع فيه نظر لانه ان اراد بقوله وهو واجب الوقوع انه واجب
الصدور عن علمه بان يكون علمه موجدا له كان منقوضا بعلمه تعالى بذاته
وبالمعدومات وان اراد انه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه
جبر لانه عالم بما سيوجد وليس بمجبور وذلك لان هذا الوجوب وجوب
لاحق لانه تابع المعلومات مطابقة لعلمه بها لا انه تعالى يعلمها معلومة
وهي كذلك يعني ان المتصور منها ليس بموجود في الخارج **قال**
ومنهم من انكر كونه تعالى عالما بما لا نهاية له واحتج بوجهين الاول
ان المعلومات يتطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها اقل من الكل

وما كان كذلك فهو متناه الثاني ان المعلوم متميز عن غيره والمتميز
عن غيره متناه فالمعلوم متناه الثالث ان العلم بكل معلوم يغاير
العلم بغيره بدليل انه يصح ان يعلم كون الشي عالما بالشي مع الغفلة عن كونه
عالما بشي اخر والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية
لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية وهو محال
والجواب عن الاول ما تقدم ان تطرق الزيادة والنقصان الى الشي لا يدل
على التناهي وعن الثاني ان المتميز كل واحد منها وهو متناه وعن الثالث
ان العلم واحد لكن نسبه وتعلقاته غير متناهية لان الشعور بالشي
اذا كانت لا يتحقق الا مع هذه النسب فهذه النسب ان لم يكن موجودة
لم يكن العلم موجودا وان كانت موجودة عاد الالزام وقد ذكرنا ان
الاستناد الى سلسلة الصعلوكي التزمه اقول حجتهم الاولى يدل على
امتناع ما لا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها
من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز
متناه بان المتميز كل واحد منها وهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان
الله تعالى عالم بغير المتناهي وغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز
وسلم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه والصواب
ان يمنع الكبرى فان المتناهي مع غير المتناهي معلومان ولا يلزم منه
تناهي غير المتناهي وما اجاب به عن الثالث يدل على حيرته فانه
ذكر فيما مر ان الحق ان العلم امر اضافي وههنا جعله امرا واحدا
متكثر النسب وصرح من قبل بكون النسب غير موجودة ثم لما تحير فيه
صوب قول ابي سهل تعريضا قال ومنهم من انكر كونه عالما بجميع
المعلومات واحتج بانه لو علم جميع المعلومات لكان اذا علم شيئا
علم كونه عالما به وعلم ايضا كونه عالما بكونه عالما به ويترتب هناك

مراتب غير متناهية فان قلت العلم بالشي نفس العلم بالعلم به قلت هذا
باطل لان العلم بالشي اضافة الى الشي والعلم بالعلم بالشي اضافة بين العلم
وبين العلم بالشي و الاضافة الى الشي غير الاضافة الى غيره والجواب
ان اللانهاية في النسب والتعلقات وهي امور غير ثبوتية انما الثابت هو
العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال الذي قدمناه اقول التزم
ههنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية وجعل الخبير
العلم صفة واحدة مع التزامه النقض عليه فانظر في تحيره وخبطه في هذا
الموضع ولو قال عقول البشر لا يصل الى اكتناه الذات ولا الى تحقق
حقائق صفاته لكان اولى فان العجز عن درك الادراك ادراك وتحقيق هذا
البحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع قال مسئلة
مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع
الفرق اقول لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوما
معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء قال
لنا ان ما لاجله صح في البعض ان يكون مقدورا لله تعالى هو الامكان
لان ما عداه اما الوجوب واما الامتناع وهما يحيلان المقدورية
لكن الامكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة
مقدورية لله تعالى فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر
الى المخصص فاذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شي
من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيئا اخر مؤثرا لكان اذا اجتمعا
على ذلك الممكن فاما ان يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان وهو محال او لا يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع
من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فلو لم يوجد وقوعه بهذا الا امتنع وقوعه
بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا وذلك لزم وقوعه بهذا وذلك حتى يكون

وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالاخر وذلك محال واما ان يقع
باحدهما دون الاخر وهو محال لان كل واحد لما كان مستقلا بالتاثير
كان وقوعه باحدهما دون الاخر ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر
من غير مرجح وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى
اقول قد مر الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم فلا
وجه لاعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات
وجب ان لا يوجد شي من الممكنات الا بقدرته فيه نظر لانه لا يلزم
من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه موثرا في جميعها ولا لزم منه وجود
جميع الممكنات وذلك لان القدرة وحدها لا تكفي في وجود التاثير
بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على اجتماع موثرين
على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد
بل الصحيح عند اهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير
موثر في كلها والعبد قادر على البعض وغير موثر في شي منها اذ قادران
على شي واحد مع ان الموثر فيه احدهما دون الاخر وانما كان ذلك كذلك
لكون الموثر محتاجا مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي له القدرة
فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يكون في ممكن موثر
غير الله تعالى الا ان بين ذلك يعتبر ما ذكره وفي عبارته عند قوله او لا يقع
بواحد منها وهو محال لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فالم يوجد
وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك موضع نظر اذا كان من الواجب ان يقول
فالم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك اذ ذلك موثر حال عن المانع
وباقي الكلام هكذا فلو لم يقع بهذا وذلك وقع بذلك بهذا وهو محال
قال اما الفلاسفة فقد منعوا ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد
وقد تقدم الجواب عن حجتهم واما الثنوية والمجوس فقد زعموا انه

غير قادر على الشر لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور شرير والفاعل
الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا والجواب ان عنيتم بالخير والشرير
موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما
وان عنيتم به غيره فبينوا اقول المجوس من الثنوية يقولون ان فاعل
الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله
تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلها النور
والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون بان الخير
هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا
ومحال ان يكون فاعل واحد افعاله كلها خير وشر معا وصاحب الكتاب لم يتعرض
لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر
لا يكونان لذاتيهما خيرا او شرا بل بالاضافة الى غيرهما واذ امكن ان يكون
شي واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون
فاعل ذلك الشي واحدا قال واما النظام فانه زعم انه لا يقدر
على خلق الجهل وساير القبايح احتج بان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور
اما انه محال فلانه يدل على الجهل او الحاجة وهما محالان والمودي الى المحال
محال واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده
وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود والجواب
لا نسلم ان فعل شي يدل على الجهل او الحاجة بل هو مالك فله ان يفعل ما يشاء
سلمناه لكن هذا الامتناع انما جاء من جهة الداعي فلم قلت انه ممتنع
من جهة القدرة فان القادر حال الجزم ارادته بالترك يمتنع عليه
الفعل نظرا الى هذا الداعي ولكنه يكون قادرا على الفعل نظرا الى انه
لو لم يحصل له الداعي الى الترك لكان قادرا عليه اقول اصل الجواب
ان المحال لذاته غير مقدور واما المحال لغيره ممكن لذاته فلكونه مقدورا

لا ينافي كونه محالا لغيره **قال** واما عباد فانه زعم ان ما علم الله انه يكون
فهو واجب وما علم انه لا يكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور
والجواب ان هذا يقتضي ان لا يكون لله مقدور اصلا ولا لنا لان كل
شي فاما معلوم الوجود او معلوم العدم ثم نقول انه وان كان
واجبا نظرا الى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدورا ولان العلم
بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والمتاخر لا يبطل المتقدم
اقول المتاخر كما لا يبطل المتقدم لا يوجبه ايضا بل المتقدم هو
الذي يوجب المتاخر اذا كان التقدم بالعلية واصل هذا الجواب ما مر
في المذهب المتقدم **قال** اما البلخي فقد زعم ان الله تعالى لا يقدر
على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك
وذلك على الله محال والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون مثلا وكونه
طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد
والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل اما ابو علي وابو هاشم وابناهما
فقد زعموا ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر
على نفس مقدوره لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر
وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى
لكان اذا اراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم ان يوجد لتحقق
الداعي وان لا يوجد لتحقق الصارف وهو محال والجواب ان البقا على
العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل لو لم يكن لذلك العالم تام مقامه
سبب لغيره مستقل وهذا اول المسلة **اقول** انما يمكن كون المقدور
منهما اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع
امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن
اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدورا لاحدهما

مقدورا للاخر **قال** اتفق اصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم قادر
بالقدرة حي بالحيوة خلافا للفلاسفة والمعتزلة ولابد في هذه
المسلة الكشف عن محل النزاع فنقول اما نفاة الاحوال منا فقد زعموا
ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية ومخالفونا زايدة
على الذات واعتقد ابو علي الجبائي وابو هاشم بهذا الا ايضا الا انهم قالوا
لا نسمي هذه الامور علما وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة
لفظيا بل ذهب ابو هاشم الى انها احوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات
عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في نفسها وقول ابي هاشم باطل
قطعا لان ما لا يتصور في نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره واما
ابو علي الجبائي فانه يسلم انها معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الاحوال
منا خلاف معنوي البتة اما مثبتوا الحال منا فقد زعموا ان عالمية الله
تعالى صفة معللة بمعنى قايم به وهو العلم وهولا يتحقق الخلاف بينهم
وبين المعتزلة في المعنى واما نحن فلا نقول بذلك لان الدلالة ما دلت الا
على اثبات امور زايدة على الذات فاما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة
لا في الشاهد ولا في الغايب **اقول** اكثر هذا الكلام نقل المذاهب
وقوله في ابطال قول ابي هاشم ان ما لا يتصور في نفسه استحال التصديق
بثبوته في غيره فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده استحال
~~التصديق بثبوته في غيره فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده~~
استحال التصديق بثبوته في غيره فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور بانفرادها
وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق
وقوله الخلاف بين ابي علي وابي هاشم وبين اصحابنا لفظي فيه نظر لان الزايد
عندهم ليس بموجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذي ليس بزايد على
الذات وعند اصحابنا ان العلم زايد على الذات وهو موجود في الباقي طاهر

قال اما الفلاسفة فمن مذهبهم ان العلم عبارة عن حصول صورة
مساوية للمعلوم في العالم واذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات
كانت الصور المساوية لها مختلفة في الذات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات
امورا زائدة على ذاته تعالى وهي من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك
في النمط السابع من كتاب الاشارات وعلى هذا فقد سلموا ان علم الله تعالى
معنى قائم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة اخرى فيقولون علم الله
تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات فكانهم عبروا
عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات فظهر انهم
يساعدون في هذه المسئلة على المعنى بل يبقى الخلاف بيننا وبين مثبتي الحال
فانهم لا يقولون الا بالذات وتلك الصورة اللازمة للذات ومثبتوا الحال
منا قالوا بامور ثلثة الذات والعالمية والعلم وظهر ان الذي يقول به
الحكماء متفق عليه بين كل من اقر بكون الله تعالى قادرا عالما اقول
ذكر ان ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله
في القدرة ثم ذكر اخيرا ان قولنا يوافق قول من اقر بكونه تعالى عالما قادرا
والفلاسفة يقولون ان علم الله فعلي يصدر به ما هو صادر عنه فالعلم
والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار ونحن لا نقول
بذلك وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات انما هو مبدأ العالمية
المحمولة على الذات فالعالمية هي الصفة وهم ايضا يقولون بها قال
لنا ان نعلم العلم بكونه تعالى موجودا ونفتقر الى دليل اخر يدل على كونه عالما
قادرا والمعلوم ثانيا غير المعلوم اولا فعلم الله تعالى زائد على ذاته
اقول استفادة العالم بالوجود الى دليل اخر يدل على العلم لا يدل
على تغاير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع مغاير للدليل
الدال على انه واحد ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود غير ذلك الواحد

وايضا اذا دل الدليل على وجوده واحتيج الى دليل على كون وجوده عين ذاته لم يدل ذلك
على ان وجوده غير لكون وجوده عين ذاته بل يدل ذلك على تغاير الاعتبارين
لا على تغاير الشيئين قال احتج الخصم بامور احدها ان علمه
تعالى لو كان زائدا على ذاته لكان مفتقرا الى ذاته فيكون ممكنا لذاته وله علة
وتلك العلة ليست الا تلك الذات والموصوف به ليس الا الذات فيكون الذات
فاعلة وقابلة معا وهو محال وثانيها ان عالمية الله تعالى واجبة والواجب
مستغن بوجوبه عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات
في القدم وذلك يقتضي تماثلهما وان لا يكون احدهما بكونه ذاتا والاخر بكونه
صفة اولى من العكس ورابعها لانها تكون مغايرة للذات فيلزم القول
بقدماء متغايرة وهو محال وخامسها ان علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا
يجب ان يكون مثلا لعلمنا ويلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وسادسها
ان العلم بكل معلوم غير العلم بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى
غير متناهية فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية والجواب عن الاول
قد تقدم وعن الثاني انه انما يتوجه على من يثبت عالمية ثم يعللها
بمعنى ونحن لا نقول به وايضا فبتقدير القول به نقول الواجب متى العلة اذا
كان واجبا لذاته او لغيره والاول مسلم لكن لم قلت ان عالميته واجبة لذاتها
بل هو اول المسئلة والثاني باطل لان حصول العالمية بالعلم لا يوجب استغناه
عنه كما في الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك في القدم اشتراك في وصف
سلبي او ثبوتي وذلك لا يوجب التماثل اصلا كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما
في التضاد تماثلهما وعن الرابع ان عنيتم بالتغاير كون كل واحد مخالفا للاخر
فهو كذلك لكنا لا نطلق هذه اللفظة لعدم الاذن وان عنيتم جواز
المفارقة في الزمان والمكان او الثبوت والعدم فلم قلتم وان عنيتم
معنى ثالثا فبينوه وعن الخامس ان علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا

ستركان في التعلق بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض اللوازم
تماثلهما وان سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم
من كون وجوده تعالى مساويا للوجود نافي كونه وجودا حدوث وجوده
وعن السادس ان ما الزمتم علينا في العلم لازم لكم في نفس العالمية وهذه
المعارضة وارده على جميع الشبه اقول فوقه الجواب عن الاول
قد تقدم يريد به تجويز كون الشي فاعلا وقابلا وفي نفيه التغاير بجواز
المفارقة في احد الامور الاربعه موضع نظر وذلك لان كثيرا من العلل
والمعلولات يمتنع المفارقة مع وجوب تغايرها والاولى ان يقال
المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها لان صفتها لا تكون مغايره
للذات لها اذ الذات لها ولمثل ذلك لا تتغاير الصفات وما قال في الجواب
عن الخامس فيه نظر لان العلم على تقدير كونه نسبه او تعلقا الى معلوم فالنسب
التي تكون لمعلوم واحد تكون متماثله ولا تندفع بقياسها على الوجود
لان الوجود على وجوده وعلى وجودنا يقع بالتشكيك والواقع بالتشكيك
لا يوجب التساوي في اللوازم اما الامور المتماثله يجب اشتراكها في اللوازم
والجواب عن السادس الزامي وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات
مختلفا اقتضى كون العالميه بحسبها مختلفه متعدده وهذا الجواب يكون
على ابي علي وابي هاشم القائلين بان العالميه زائده على الذات والعلم
ليس بزائد على الذات فانهم ان اوردوا الزام تكثر العلوم على القائلين
بكون العلم زائدا عارضناهم بوجوب تكثر العالميه بعين هذا الدليل وقوله
وهذه المعارضه وارده على جميع الشبه يعني ان المعارضه بالعالميه
وارده على الشبه الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم
زائدا على الذات قال مسئله الباري تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول
ابي علي وابي هاشم والخلاف فيه مع النجار لنا ما تقدم في مسئله العلم

العلم واحتج ابو علي وابو هاشم على انه ليس مريدا لذاته بانه لو كان كذلك
لكان مريدا لجميع المرادات كما انه لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات
لكن ذلك محال لان زيدا اذا اراد موت رجل وعمرو اراد حيوته فلو كان
الله مريدا لكل المرادات يلزم ان يكون مريدا لموته وحيوته معا وهو محال
وللقائل ان يقول لم قلت لو كان مريدا لذاته لكان مريدا لكل المرادات
والقياس على العلم لا يغني من جوع وقولهم لما كانت المريديه صفه ذاتيه
لم يكن تعلقها ببعض المرادات اولى من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضعفه
اقول ما تقدم في مسئله العلم وهو ان كون العلم بذاته مغايرا
للعلم بارادته يقتضي تغايرهما وقياس الاراده على العلم لا يفيد اليقين
لكونه تمثيلا ولا الظن لان المقيس عليه ممنوع وهو كون العلم له بذاته
وقوله فقد عرفت ضعفه اشارة الى ان الاراده على تقدير كونها ذاتيه
لم لا يجوز ان تتعلق ببعض المرادات دون البعض قال مسئله
لا يجوز ان يكون مريدا باراده حادثه خلافا للمعتزله والكراميه اما عند
المعتزله فهو تعالى مريد باراده محدثه لا في محل واما عند الكراميه فهو
مريد باراده يحلها في ذاته لنا ان احداث الشي لا يصح الا بالاراده على
ما تقدم فلو كانت الاراده حادثه لافتقرت الى اراده اخرى ولزم التسلسل
اقول لهم ان يقولوا عليه الحكم اسم الاراده لترجح احد الجانبين على الاخر
على سابق او فاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر
من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر اراده بلا مرجح ثم تصير تلك
الاراده مرجحه لما عداها فلا يلزم التسلسل قال مسئله كلام الله تعالى
قديم خلافا للمعتزله والكراميه واعلم ان الجمهور منا ومن المعتزله
قد اتفقوا على كونه تعالى متكلما وخالفونا في قدم الكلام اما نحن فقد
بينا ان الذي يقول به المعتزله فنحن نقول به من حيث المعنى الذي هو قائم به

لا يمتنع

فهم لا يقولون به البتة فاذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا ان نحقق
ماهية هذا الكلام ثم نقيم الدلالة على ان الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة
على قدمها فانهم يخالفوننا في المواضع الثلثة فنقول اما المقامان الاولان
وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما واما الثالث
فالدليل عليه من وجهين الاول ان القايل قايلان قايل اعترف بكونه تعالى موصوفا
بهذا الكلام وقايل انكر ذلك وكل من اعترف به قال انه قديم لان المعتزلة
والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وانما قالوا
بحدوث الكلام الذي يكون حرفا وصوتا واذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث
هذا الكلام كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل الثاني وهو ان
هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله تعالى فيكون الله تعالى
محل الحوادث وهو محال او لا في محل وهو محال لان كون الله تعالى متكلما قد دللنا على
انه من صفاته وصفة الشي يستحيل ان تكون حاصلة في غيره والا لجاز ان يكون الجسم
متحركا بحركة قايمة في الغير وذلك محال واحتج الخصم بامور احدها ان الامر بلا مامور
عبث وهو غير جايز على الله تعالى وثانيها انه تعالى في الازل لو كان متكلما بقوله
انا ارسلنا نوحا وهو اخبار عن الماضي لكان كاذبا وثالثها ان الامة مجمعة
على ان كلام الله تعالى ناسخ ومنسوخ وسور وايات وذلك من صفات المحدثات
والجواب عن الاول ان عبد الله بن سعيد ذهب الى ان كلام الله تعالى وان كان
قديما لكنه ما كان في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا
في غاية البعد لانا لما وجدنا في انفسنا طلبا واقتضاء وبينا الفرق بينه وبين
الارادة امكننا بعد ذلك ان نشير الى ماهية معقولة وندعي ثبوتها
لله تعالى فاما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والاصوات ويغاير ماهية
الامر والنهي والخبر فغير معلوم التصور فكان القول بثبوته لله تعالى في الازل
محض الجهالة اما جمهور الاصحاب فقد زعموا ان كلام الله كان امرا ونهيا

ثم منهم من يقول المعدوم مامور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد لان
الكلام اذا لم يجز ان يكون مامورا فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل ان
يكون مامورا ومنهم من قال انه في الازل كان امرا من غير مامور ثم لما استمر وبقي
صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مامورين بذلك الامر وضربوا له مثلا
وهو ان الانسان اذا اخبره النبي الصادق بان الله تعالى سيرزقه ولدا ولكنه
يموت قبل ولادته فانه ربما قال لبعض الناس اذا ادركت ولدي بالغا فقل
له ان اباك كان يامرك بتحصيل العلم فههنا قد وجد الامر والمامور معدوم حتى
انه لو بقي ذلك الامر الى اوان بلوغ ذلك الصبي لصار مامورا بذلك الامر وعن
الثاني ان الخبر في الازل واحد ولكنه يختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات
وبحسب ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم وعن الثالث ان تلك
الصفات عايدة الى هذه الحروف والاصوات فلا نزاع وانما الكلام
في الصفة القديمة التي دلت عليها هذه العبارات اقول قول عبد الله
ابن سعيد ان الكلام الازلي قد تغير باطل بوجه لفظي وهو ان التغير لا يمكن
الا عند انتفاء شي او حدوث شي فالازلي لا يمكن ان يتغير والاولى ان يقال
الكلام وان كان صفة قديمة لكن الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة
هي ما نزل على الانبياء وسمعوها وبلغوها الى اممهم فهي الموصوفة
بالتغير والتكثر والنزول لا مدلولها التي هي تلك الصفة القديمة وقوله
هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله وهو محال اقول
هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلا للحوادث قوله
او لا يحدث وهو محال لان كونه متكلما من صفاته وصفة الشي يستحيل ان لا يكون
حاصلة فيه اقول المتكلم صفة والكلام يجوز ان يكون في غيره كما ان الخالق
الرازق صفة والخلق والرزق لا يجب ان يكون موجودا فيه وباقي الكلام
ظاهر قال مسئلة هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا

واحدة خلافا لبعض الأصحاب فإنهم أثبتوا لله خمس كلمات الأمر والنهي والخبر
والاستخبار والنداء لنا أن حقيقة الكلام هي الخبر والأمر والنهي أيضا خبر لأنه
إخبار عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك أقول
أساليب الكلام ليست بمحصورة في هذه الخمس ومدلول هذه الخمسة والأكثر
من الخمسة يمكن أن يكون من أصناف القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل
الكلام خبرا واحدا فإن الخبر ليس بحقيقته تلك الصفة لتركبه عن ذكر المخبر عنه
وذكر المخبر وارتباط الخبرية لكنه يجوز مع تركبه أن يكون دليلا على مدلول واحد
وإذا كان كذلك فالقول بأن الأمر والنهي خبر لكونهما إخبارا عن ترتب الثواب
والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لأن المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض
ضرورة قال مسئلة خبر الله تعالى صدق لأن الكذب نقص وهو على الله
تعالى محال ولأنه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال
منه الصدق لكن الثاني محال لأن كل من علم شيئا صح منه أن يخبر عنه
خبرا صادقا وذلك معلوم بالضرورة لا يقال هب أن ما ذكرتم يدل على أن ذلك
الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الألفاظ صدقا إلا أنا نقول
للمعتزلة هذا أيضا لازم عليكم لأنكم جوزتم الحذف والإضمار لحكمة لا نطلع
عليها وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر أقول الحكم بأن الكذب
نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا وإن كان سمعيا لزم
الدور وقوله لو كان كاذبا لكذب قديم لاستحال منه الصدق مبني على أن الكلام
القديم هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد منهما
وما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لأنهم يقولون هداية المكلفين وإزاحة
عللهم واجبتان على الله تعالى وعلى تقدير تجويز ما رفع الوثوق عن كلامه تعالى
يقع منه الإخلال بالواجب وهو محال فهم لا يجوزون الحذف والإضمار المفضي
لحيرة المكلفين في تكاليفهم وهذا إنما على كلامه والأولى أن يثبت ذلك بإجماع

جميع العقلاء وإن كانوا مختلفين في تعليله قال مسئلة نحن نعلم بالضرورة
أن ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن وهل يصح أن يكون مسموعا هذا مما لم يقم
عندي عليه دلالة لأنا إنما جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا عرض لأنا لما رأينا الجسم
والعرض وسلمنا أنه لا بد من علة مشتركة وأنه لا مشترك إلا الوجود لا جرم قلنا
بجواز رؤية كل موجود أما في هذه المسئلة فالسمع لم يتعلق بالأجسام والأصوات
حتى يعقل إلا علة مشتركة بل السمع لم يتعلق إلا بالأصوات فجاز أن يكون
علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعا
أقول لقائل أن يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة والكيفيات
التي بها تتقوم الحروف وتختلف باختلافها مغايرة للصوت فالمشترك بين المسموع
مع جميع ما العلة المشتركة المقتضية لصحة كونها مسموعة غير إما الوجود وإما العرضية
ولا مفهوم للعرضية إلا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فإذن لزم
من ذلك صحة كون الكلام الذي هو صفة مسموعا كما قلنا في الرؤية والظاهر أن
هذه وأمثالها احتمالات بعيدة عن العقل والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل
إلى السمع والتوقف فيما لم يرد حكمه سمعا قال مسئلة زعم بعض فقهاء
الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وأن المكون محدث فنقول لهم
القول بأن التكوين قديم أو محدث يستدعي تصور ماهية التكوين فإن كان
المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية والنسبة لا توجد
إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وإن عنيتم
به صفة مؤثرة في وجود الأثر غير القدرة وإن عنيتم به أمرا ثالثا
فسموه قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر
في نفس وجود المقدور قلنا القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه
جائز الوجود لأن ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا
أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل

الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى موثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها
في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم
اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان
على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله
تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق وايضا فالقدرة
تنافي هذه الصفة لان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا اقول
انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
جعل قول كن مفهما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع
والايجاد والخلق الفاظ مترادفة في معنى ومتباينة بمعان والمشترك فيه
كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة
لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل
منها في الوجود وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي
بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاهم قالوا القدرة موثرة
في صحة وجود المقدور فليس بصحيح انما الصحيح ان القدرة متعلقة
بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور وموثر فيه
ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم
المقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بها والتكوين يقتضيه قالوا
ما ولينه لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك
الصفة موثرة على سبيل الوجوب كان الله موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب
يكون لاحقا لا سابقا يعني اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته
كان حصول ذلك الشيء منه واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله اثبتم
به صفة موثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة فجوابه ان القدرة
لو كانت موثرة لكان جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم

من اثبات التكوين جمع المتكلمين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين
فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة بمجموعهما
هما اللتان متعلقتان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى
قال مسئلة الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى
وراء السبعة او الثمانية واثبت ابو الحسن الاشعري اليد صفة وراء القدرة
والوجه صفة وراء الوجود واثبت الاستواء صفة اخرى واثبت ابو اسحق
الاسفرايني صفة اخرى توجب الاستغناء عن المكان واثبت القاضي
ثلثة اخرى وهي ادراك الشم والذوق واللمس واثبت عبد الله بن سعيد
القدم صفة وراء البقاء واثبت مثبتوا الحال العالمية امرا وراء
العلم وكذا القول في ساير الصفات واثبت ابو سهل الصعلوكي لله تعالى
بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة واثبت عبد الله بن سعيد
الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة والانصاف انه لا دليل
على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف واحتج منا ومن المعتزلة
من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا كلفنا بكمال المعرفة وكمال
المعرفة انما يحصل بمعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا تاتي
الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص
وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات والجواب لم قلتم انا
ما امرنا بان نعرف من صفات الله تعالى الا القدر الذي يتوقف على العلم به
تصديق محمد عليه السلم سلمناه لكن لا نسلم انه لا بد من الدليل ثبوتا وعندنا
انه التكليف بها تكليف ما لا يطاق سلمناه لكن لم قلتم ان الاستدلال
بالافعال وتنزيه الله تعالى عن النقايص لا يدل الا على هذه الصفات فقط
اقول مثبتوا الحال القايلون بان العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة
بل يقولون ان العالمية معللة بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة

امرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان يقال انا

من باب العلم وكذلك في ساير الصفات والذين يقولون بالصفات الزايدة
لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال او التنزيه فقط بل يقولون
السمع ايضا طريق اخر في اثباتها وانما اثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة
لساير الصفات قال — مسئلة ذهب ضرار من المتقدمين والغزالي
من المتاخرين الى انا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكما وذهب
جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها معلومة حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة
انا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وان نعلم ذاته والا لكان الشي
الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا حجة الفريق الثاني من وجهين الاول
ان المعلوم عندنا منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض ولا شك في ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات
فكقولنا قادر وعالم ولا شك ان الماهية مغايرة لهذه الاضافات لان المعلوم
عندنا من قدرة الله تعالى انه امر مستلزم للتاثير في الفعل على سبيل الصحة فماهية
قدرة الله تعالى مجهولة وليس المعلوم منها الا هذا اللازم وهو التاثير المخصوص
وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام
والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا
الاثر فظهر ان ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا وبتقدير ان يكون
معلومة لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل
ولما دل الاستقراء على سبيل الانصاف انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب
والاضافات ثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت انا لا نعلم
حقيقة الله تعالى الثاني انا قد بينا في اول هذا الكتاب انه لا يمكننا ان نتصور
الا الذي ندركه بحواسنا او نجده من انفسنا او نتصوره من عقولنا
او ما تركب من احد هذه الثلثة والماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام
الثلثة فهي غير معلومة لنا اقول — القول بان المعلوم منه تعالى

اما السلوب واما الاضافات ليس بمسلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجود
الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا اضافية والحكما يقولون في الجواب
عنه ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسواء
بل بالتشكيك والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها
لذاتها التي لا يعبر عنها الا بوصف سلبي او اضافي فيقال مثلا الوجود
القائم بذاته الذي ليس بعارض لماهية ونحوها هذا هو بالاول والمشترك عارض
للسلوب اما تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى واما الدليل الثاني فهو مما
اختص به بناء على مذهبه في التصورات وقوله لا يمكننا ان نتصور الا الذي
ذكره محتاج الى بيان ولم لا يجوز ان يكون مما ذكره ملزوما لما عرفنا والازم
ان لا يكون مما ذكره وصاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى عين وجوده
ولذلك يذهب الى ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة قال —
مسئلة الله تعالى يصح ان يكون مرئيا خلافا لجميع الفرق اما الفلاسفة
والمعتزلة فلا اشكال في مخالفتها واما المشبهة والكرامية فلانهم
انما جوزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة واما نعتقد
ان يكون هو تعالى منزها عن المكان والجهة فهم يحيلون رؤيته فثبت ان
هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به احد الا اصحابنا وقبل
الشروع لا بد من تلخيص محل النزاع فان القايل ان يقول ان اردت بالرؤية
الكشف التام فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم القيامة ضرورية وان
اردت به الحالة التي نجدها من انفسنا عند ابصار الاجسام فذلك مما لا نزاع
في امتناعه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين او عن اتصال
الشعاع الخارج من العين الى المرئي او عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة
وخروج الشعاع وكل ذلك في حق الله تعالى محال وان اردت به امرا ثالثا
فلا بد من افادة تصوره فان التصديق مسبوق بالتصور والجواب

انا اذا علمنا الشيء حال ما لا نراه ثم رايناه فانا نذرك التفرقة بين الحالتين وقد
عرفت ان تلك التفرقة لا تجوز عودها الى ارتسام الشبح في العين ولا الى خروج
الشعاع منها فهي عائدة الى حالة اخرى مسماة بالروية فندعي ان تعلق هذه
الصفة بذات الله تعالى جائز وهذا هو البحث عن محل النزاع والمعتمد ان الوجود
في الشاهد علة لصحة الروية فيجب ان يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة
من وجوه احدها ان وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالف لغيره فيكون
وجوده مخالفا لوجود غيره فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الروية كون
وجوده كذلك سلمنا ان وجودنا يساوي وجود الله تعالى في مجرد كونه وجودا
لكن لا نسلم ان صحة الروية في الشاهد مفتقرة الى علة فانا قد بينا ان الصحة
ليست امرا ثبوتيا فيكون عدمية وقد عرفت ان العدمي لا يعلل سلمنا ان صحة
الروية معللة فلم قلت ان العلة هي الوجود قالوا لانا نرى الجوهر واللون
وقد اشتركا في صحة الروية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشتركة
الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود
مسبوق بالعدم والعدم نفي محض والعدم السابق لا دخل له في التاثير
فبقي بالتاثير محض الوجود فنقول لا نسلم ان الجوهر مرئي على ما تقدم
سلمناه لكن لا نسلم ان صحة كون الجوهر مرئيا يساوي صحة كون اللون مرئيا
فلم لا يجوز ان يقال الصحتان نوعان تحت جنس الصحة وحقيقة ان صحة كون
الجوهر مرئيا ممتنع حصولها في اللون لان اللون يستحيل ان يرى جوهرا
والجوهر يستحيل ان يرى لونا وهذا يدل على اختلاف ماهيتي الصحتين
في الماهية سلمنا الاشتراك في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك
في الحكم الاشتراك في العلة بيانه ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين
بعلتين مختلفتين سلمنا وجوب الاشتراك في العلة فلم قلت انه لا اشتراك
سوى الحدوث والوجود وعليكم الدلالة ثم نحن نذكره وهو الامكان

ولا شك ان الامكان مغاير للحدوث فان قلنا الامكان عدمي قلت فالامكان
الروية ايضا عدمي ولا استبعاد في تعليل عدمي بعدمي سلمنا انه لا اشتراك
سوى الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصلح قوله لانه عبارة
عن مجموع عدم ووجود قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا
بالعدم ومسبوقية الوجود غير نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل
الا في اول زمان الوجود وفي ذلك الزمان يستحيل حصول العدم فعلمنا ان الحدوث
كيفية زائدة على العدم سلمنا ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله
في حق الله تعالى حصول الصحة فان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي
يعتبر فيه ايضا انتفاء الموانع فلعل ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته
تنافي هذا الحكم ومما يحققه ان الحيوة مصححة للجهل والشهوة ثم ان حيوة الله
تعالى لا تصححها اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ او لان الاشتراك في المعنى لكن
ماهية ذات الله تعالى او ماهية صفة من صفاته تنافيها وعلى التقديرين
فانه يجوز في هذا المقام ذلك ايضا سلمنا انه لم يوجد المنافي لكن لم لا يجوز
ان يكون حصول هذه الروية في اعيننا موقوفا على شرط يمتنع تحققه بالنسبة
الى ذات الله تعالى فانا لا نرى المرائي الا اذا انطبعت صورة صغيرة مساوية
للمرائي في الشكل في عيننا ومن المحتمل ان يكون حصول الحالة المسماة بالروية
مشروطا بحصول هذه الصورة او كان مشروطا بحصول المقابلة ولما امتنع
حصول هذه الامور بالنسبة الى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا ان نرى
ذات الله تعالى **اقول** تلخيص دعوى الروية ان الحالة الحاصلة عند ارتسام
الشبح في العين او خروج الشعاع منها المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم
يمكن ان يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى المانع منه الدليل
فبهذا الوجه نقول انها جائزة على الله تعالى ونحتاج في اثبات كون مثل الحالة
غير الكشف التام الى دليل والاستدلال بالقياس التمثيلي في مثل هذا الموضع

كما بينه واعتراضاته عليه واردة قال والمعتمد في المسئلة الدلايل
السمعية احدها ان روية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق
على الممكن ممكن فالروية ممكنة فان قيل لا نسلم انه علق الروية على شرط ممكن
بل على شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا وذلك محال وانما
قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان صيغة ان اذا دخلت على
الماضي صارت بمعنى المستقبل فقوله ان استقر اى لو صار مستقرا في الزمان
المستقبل فسوف تراني ثم انه في الزمان المستقبل اما ان يقال انه صار مستقرا
او ما صار مستقرا فان صار مستقرا وجب حصول الروية لوجوب حصول المشروط
عند حصول الشرط فلما لم يحصل الروية بالاجماع علمنا ان الجبل لم يستقر واذا
لم يكن مستقرا كان متحركا ضرورة انه لا واسطة بين الحركة والسكون فاذن
الجبل حال ما علق الله تعالى الروية باستقراره كان متحركا ومعلوم ان
استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال فثبت ان الشرط ممتنع فلم يلزم القطع
بجواز المشروط والجواب سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل ماهو
جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية ليس الا ذات الجبل واما المقتضي
لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذن القدر المذكور في الاية منشا
لصحة الاستقرار وما هو المنشا لامتناع الاستقرار غير مذكور في الاية
فوجب القطع بالصحة اقول يمكن ان يقال على قوله المذكور في الاية منشا
لصحة الاستقرار لا امتناعه ان المذكور في الاية هو وقوع السكون في حال النظر
الى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من قايل فان استقر مكانه لا صحة السكون التي
يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال يستلزم الحركة فلا يمكن
معها صحة السكون وعلى قوله وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤاخذة
لفظية فان من الواجب ان يقول وجوب حصول المشروط عند حصول شرط به يتم
عليه العلة فان حصول الشرط مطلقا لا يوجب حصول المشروط اذا لم يكن العلة

حاصلة او كانت حاصلة لكنها معوزة لشرط اخر قال وثانيها
ان موسى عليه السلم سال الروية ولو لم يكن الروية جايزة لكان سوال موسى
جهلا او عبثا اقول للمانعين ان يقولوا ان موسى سال عن لسان قومه بدليل
قوله تعالى حكاية عنه افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم
لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة قال وثالثها قوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما ان يكون عبارة
عن الروية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرويته فان كان الاول فهو الغرض
وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الروية لان النظر كالسبب
للروية والتعبير بالسبب عن المسبب من اقوى وجوه المجاز لا يقال لم كان
ذلك التاويل اولى من تاويلنا وهو ان يكون الى واحد الالاء فيكون المراد
وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة او يكون المراد الى ثواب ربها
ناظرة لانا نقول اما الاول فباطل لان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة
لبيان النعم واما الثاني فالنظر الى الثواب لا بد وان يحمل على روية الثواب
والاسعاف بالحدقة نحو الثواب من غير الروية لا يكون من النعم البتة واذا
وجب اضمار الروية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل
فوجب ان لا يجوز اقول للخصم ان يقول الاية تدل على ان الحال التي عبر
عنها تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة مقدمة على حال استقرار اهل الجنة
في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن
ان يفعل بها فاقرة فان حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها
الفاقرة واذا كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح
يقتضي نضارة الوجه وليس ذلك الانتظار سببا للغم كما ان من ينتظر خلعة
الملك حين وعدها وتيقن انها تصل اليه عن قريب انعم لانتظاره ذلك
وانتظار العقاب بعد الانذار بوروده غم عظيم يقتضي بسارة الوجه

لكن منتظر ان يعاقب حين يتقي بورود العقاب عليه عن قريب وقوله يجب اضمار
الرؤية في النظر اليا الثواب بمعنى الانتظار ليس بوارد لان النظر عبارة اما عن الرؤية
او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد الاشارة انتظار الوصول صوله
من النعم كما بينا فلا يحتاج فيه الى اضمار الرؤية احتج الخصم بامور احدها قوله تعالى قال
لا تدركه الابصار والاستدلال به من وجهين احدهما ان ما قبل هذه الاية ايضا مدح
فان الفناء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك كما يقال فلان اجل الناس واكل
الخبز واسناد الوقت واذا كان نفي الادراك مدحا كان ثبوته نقصا والنقص
على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يعني لا تدركه الابصار في شيء
من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل
انه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الاخر واذا صدق احد النقيضين كذب
الاخر فوجب كذب قولنا لا تدركه الابصار واذا ثبت تكذيبه لزم قولنا
يدركه بصر او بصران ضرورة ان لا قايل بالفرق وثانيها انه تعالى لو كان مرئيا
لرايناه الان وثالثها انه لو كان مرئيا لكان مقابلا او في حكم المقابل وقولنا
او في حكم المقابل احتراز عن رؤية الانسان وجهه في المرآة وعن رؤية الاعراض
والجواب عن الاول انا نقول بموجب الاية لان الادراك هو رؤية الشيء من جميع
جوانبه لان اصله من اللحوق وذلك انما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب ولما كان
ذلك في حق الله تعالى محالا لا جرم يستحيل ان يكون مدركا فلم قلت انه ليس بمرئي
وعن الثاني انا بينا ان عند حضور المرئي وحصول الشرائط لا تجب الرؤية
سلمنا وجوبها في المرئيات التي في الشاهد دفعا للتشنيعات التي يذكرونها
فلم قلت انها واجبة في رؤية الله تعالى فان رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى
فلا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب
رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط وعن الثالث ان قولهم المرئي يجب
ان يكون مقابلا او في حكم المقابل عين النزاع او نقول هب انه يجب ان يكون

كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب ان يكون كذلك في الغائب وللخصم ما ذكرناه
الى الان اقول قوله نفي الادراك عنه تعالى مدح فالادراك نقص
ليس بشيء لان المدح يكون لو كان نفي الادراك البصري فالنقص يكون ثبوت الادراك
البصري والله تعالى منزه عن ذلك بالاتفاق وقوله ادراك الشيء بمعنى الابصار
رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم يقولون ادركت الشمس والنار ولم
يريدوا به ادراكهما من جميع جوانبهما والجواب الصحيح انه تعالى نفى الادراك
بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع واما الحالة التي
تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما فلم ينفه قال
مسئلة الاله تعالى واحد لانا لو قدرنا الهين لكان اما ان يصح من احدهما
ان يفعل فعلا على خلاف الاخر او لا يصح فان صح فلنفرض ذلك لان ما ليس بممتنع
فلا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا وعند ذلك الاختلاف
فاما ان يحصل مرادهما بسكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال او لا يحصل
مرادهما وهو ايضا محال لان المانع من مراد كل واحد منهما وجود مراد الاخر فامتنع
مراد كل واحد منهما متوقف على حصول المراد الاخر فلو امتنعا معا لوجدا
وهو محال او يحصل مراد احدهما دون الاخر الثاني وهو ايضا محال لان كل واحد
منهما قادر على ما لا نهاية له فلا يكون احدهما اولى بالرجحان ولان الذي لا يحصل
مراده يكون عاجزا فعاجزيته ان كانت ازلية فهو محال لان العجز انما يعقل عما يصح
وجوده ووجود المخلوقات الازلي محال فالعجز محال وان كانت حادثة فهو محال
لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قادريته وذلك يقتضي عدم
القديم وهو محال واما ان امتنعت المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد
منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ
يصح من هذا فعل الحركة بدلا عن الاخر ومن الاخر فعل السكون بدلا عن هذا فلم تقصد
احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم قصد

احدهما على الآخر او بالعكس فاذن يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا وصحة ح
للآخر من القصد فضلا عن المخالفة فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهما لكونهما
حكيمين لا يريدان الا الاصلح وذلك الاصلح واحد فلا جرم يجب توافقهما
قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان توقف على الداعي
استحال من العبد ان يختار فعل القبيح الا اذا خلق الله فيه داعيا
يدعوه اليه واذا كان الداعي الى القبيح موجبا للقبيح كان قبيحا واذا
كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب ان يكون فعل الله تعالى
حسنا بالتفسير الذي تريدونه فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد
وصحت المخالفة بينهما وان لم يتوقف الفعل على الداعي جاز في الضدين المتساويين
في الحسن والقبح ان يختار احد الالهين ايجاد احدهما والاله الآخر ايجاد الآخر
وحينئذ تحصل المخالفة بينهما اقول تقدير امتناع وجود واجبي
وجود لذاتهما وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب واما هذا الدليل
فيدل على امتناع كون الاله متعددا من كل الوجوه ولا يدل على امتناع
كون الآلهة مترتبة يقدر العالي منها منع السافل مما يريده من غير عكس
ومذهب اكثر المشركين هو هذا وقوله فعل خالق الداعي الى القبيح
لا يكون حسنا ليس بشيء لان العالم بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق ما هو موجب
للقبيح قبيح فان خلق الكفار مع قدرتهم ودواعيهم خلق ما يوجب الكفر
وذلك غير قبيح عندهم وذلك لان وجوب الكفر عن القدرة والداعي معا
لا ينافي الاختيار واذا كان المخلوق مختارا لم يتأد قبح فعله الى فاعله
وباقي الكلام ظاهر وقد يمكن ان يثبت هذه المسألة بالسمع لان صحة السمع
غير موقوف على القول بوحدة الاله قال القسم الثالث في الافعال
مسألة
زعم ابو الحسن الاشعري انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل واقعة

بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفات تقع بقدرة العبد
وزعم الاستاذ ابو اسحق ان ذات الفعل تقع بالقدرتين وزعم امام
الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما توجبان وجود
المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول ابي الحسين البصري وزعم
الجمهور من المعتزلة ان العبد موجد لافعاله لا على نعت الايجاب بل على صفة
الاختيار لنا وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك او لا
يمكنه فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان امكنه فاما ان لا يتوقف ترجيح
الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه تجويز لترجح احد طرفي الممكن على الآخر
لا لمرجح او يتوقف وذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهي
لا محالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان امكن ان لا يحصل
ذلك الفعل فلنفرض ذلك فحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى مع ان نسبة
ذلك المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص احد الوقتين بالحصول والوقت
الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر
من غير مرجح وهو محال وان امتنع ان لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة
بالكلية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد
مستقلا بالاختيار اقول هذا كلام قاطع ذكر للمعتزلة اربعة
مذاهب ولم يذكر ان ايها من الثلثة الاول ابطلها وذكر فيما مر ان المختار
يتمكن من ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وههنا حكم بان ذلك
محال ثم على تقدير الاحتياج الى المرجح وامتناع عدم حصول الاثر قال
فقد بطل قول المعتزلة بالكلية وذلك غير وارد لانه ذكر ان ابا الحسين من
المعتزلة وقال في موضع آخر انه رجل المعتزلة وههنا قال انه ذهب الى
ان القدرة والارادة توجبان وجود المقدور فكيف يبطل قولهم بالكلية
وسائرهم يقولون متى استوى الطرفان بالنسبة الى القدرة وحدها

وجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل
ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها
فاذن الكلام الذي ذكره غير قاطع في ابطال قولهم **قال** الثاني
لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جوزنا الايجاد
من غير العلم لبطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول
الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى
من حصول الباقي فثبت انه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي
فثبت انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنه غير عالم
بتفاصيلها اما اولا فلان حال النائم واما ثانيا فلان الفاعل للحركة البطيئة
قد فعل السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون
واما ثالثا فلان عند ابي علي وابي هاشم مقدور العبد ليس نفس التفصيل
في الحروف بل علة ذلك التفصيل مع انه لا شعور لاكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلا
اقول نفي الايجاد لا ينفي علم الموجد بالموجد والا لكان لنا ان ندفع
قول القائلين بان النار محرقة والشمس مضيئة بعدم علمها باثرها ونحن نجوز الايجاد
من غير العالم لا يبطل اثبات عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد
على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل واتقانه على العالمية والقول
بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار لهذه الخشبة
فانها تحرق من غير علمها بها **قال** الثالث اذا اراد العبد تسكين جسم
اراد الله تحريكه فاما ان يقعا وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل واحد
منهما وجود مراد الاخر فلو امتنعا معا لوجدا معا او يقعا وهو محال او يقع
احدهما دون الاخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال
بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحده حقيقة لا يقبل التفاوت
فاذن القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية

انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح
اقول اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه وقع التحريك وذلك لان
القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتين
في القوة والضعف ولذلك يقدر زيد على حركة مسافة في مدة
لا يقدر غيره على مثل تلك الحركة في اضعاف تلك المدة ولو كانت القدرة
متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف
ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه
من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل اخذه من
التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يمشي لان الالهة مفروضة
متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يمشي **قال** احتج الخصم
بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى
لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله فيه كان واجب الحصول وان لم
يخلقه الله فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك
لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولكان الحكم بديهة جازمة بانه
لا يحسن امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال
العباد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا والجواب انه لازم
عليكم لان الامر ان وجد حال استواء الداعي ففي تلك الحالة يمتنع الترجيح
وان وجد حال الرجحان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك
الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم عدمه فهو ممتنع فثبت ان
الاشكال وارد على الكل والجواب هو انه تعالى لا يسال عما يفعل
اقول لا شك في ان الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد متمكنا
فيه اما ان كان للعبد تاثير ما في بعض افعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون
ممكنا في ذلك التاثير لا غير وقوله ان ذلك الاشكال لازم على الكل ليس بصحيح

لان المعتزلي يدعي الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو نفسه بالدليل وايضا
الامر متوجه حال استواء الداعي ثم بحدوث الترجيح يمتنع الفعل ووجوب
الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادرا على الطرفين واما القول بان ما علم
الله وجوده واجب والا امتنع فينافي كون العبد فاعلا غاية ما في الباب انه يوجب
كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله تعالى ولو كان
مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى فانه كان عالما في الازل
بما سيفعله في المستقبل وفعله الاستقبالي اما واجب واما ممتنع والجواب
عنه ما قاله فيما مضى من ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ الكون معينا للوجوب
والامتناع في المعلوم ما لـــ واما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى
في هذه المسئلة من عشرة اوجه الاول ما في القرآن من اضافة الفعل الى العباد
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله
لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم
امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين
ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الثاني ما في القرآن
من مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون
ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى
كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا
الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الآيات الدالة على ان افعال
الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف
والظلم اما التفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
الذي احسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وقوله وما خلقنا السماء

والارض الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم اليوم ولا تظلمون فتيلا
الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون
بالله فالانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال وعندكم انه تعالى خلق الكفر
في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف توبيخه عليه احتجوا في هذا الباب
بقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار
بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس اخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج
عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله
تعالى وماذا عليهم لو امنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد وقوله لموسى
عليه السلام لاخيه ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة
معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله
لك كيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق
بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وقال الصاحب في فصل له في هذا
المعنى كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على
الباطل وقدره كيف يصرفه عن الايمان ثم يقول فانى تصرفون ويخلق
فيهم الافك ثم يقول انى تؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون
وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم
عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان
ثم قال وماذا عليهم لو امنوا بالله ذهب بهم الرشد ثم قال فانى يذهبون
واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين
الخامس الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها
بمشيئتهم فمنها قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم
فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره

فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد
انكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه واضافها الى الله تعالى فقال سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم
السادس الآيات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها
كقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا
لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا
خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم قالوا كيف
يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن
الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم وللمتردي من شاهق
احفظ نفسك فكذا ههنا السابع الآيات التي حث الله تعالى فيها على
الاستعانة كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان
وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال
العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى لكن الالطاف
حاصلة لقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا
ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فبما رحمة
من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن الآيات الدالة
على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية
عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن
موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم وقال
يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ
بك ان اسألك ما ليس لي به علم قالوا فهذه الآيات دالة على اعتراف الانبياء
بكونهم فاعلين لافعالهم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار

والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون
موقوفون عند ربهم الى قوله نحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم
بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها
فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب
فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون العاشر الآيات التي ذكر الله تعالى فيها
ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله
تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا الآية وقوله تعالى قال رب ارجعون
لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم او تقول حين ترى
العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين ومن جملة استدلالاتهم بالكتاب
العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يقال الكلام عليه
من وجهين الاول ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال
بقضاء الله وقدره كقوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد
وهو يريد الايمان فيكون فاعلا له واذا كان فاعلا للايمان كان فاعلا
للكفر لانه لا قائل بالفرق الثاني وهو انا وان نسلم كون العبد موجدا للافعال
نفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا لها ثم في الكسب قولان احدهما
ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة
فانه تعالى يخلقها ومتى صمم العزم على المعصية فانه يخلقها وعلى هذا التقدير
يكون العبد كالموجد وان لم يكن موجدا فلم لا يكفي هذا القدر في الامر
والنهي وثانيهما ان ذات الفعل وان حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها
طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد فلم لا يكفي
هذا في صحة الامر والنهي لا يقال يجب عن الاول بجواب اجمالي ذكره ابو الهذيل
يقول ان الله تعالى انزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة

لهم ولو كان المراد من هذه الايات ما ذكرتم من وقوع افعال العباد بقضاء الله
بقضاء الله تعالى لما قالت العرب للنبي عليه السلم كيف تامرنا بالايمان وقد طبع الله
على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا فكان ذلك من اقوى
القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما ذكرتم واما الكلام
المفصل على كل واحد من الايات ففي المطولات وعن الثاني ان العبد اما
ان يكون مستبدا بادخال شي في الوجود واما ان لا يكون فهذا نفي واثبات ولا واسطة
بينهما فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا
لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل لا محالة واذا لم يخلقه فيه استحال حصوله
فيه فكان العبد مضطرا فيعود الاشكالات وعند هذا الفحص يظهر
ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد اذا اختار الطاعة حصلت واذا اختار
المعصية حصلت قلنا حصول ذلك الاختيار بدا او لابد والاول قول الخصم
والثاني لا يدفع الالزام قوله كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات
الفعل بقدرة العبد قلنا هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة موثرة وهو تسليم
لقول الخصم الجواب ان هذه الاشكالات وارده على المعتزلة لان ما علم
الله تعالى انه يوجد كان واجب الوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان
ممتنع الوقوع ولانه ان لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل وان وجد وجب
فكان الاشكال الوارد عليهم في هذين المقامين والعذر كان واحدا من اذكيا
المعتزلة يقول هذان السوالان هما العدوان للاعتزال ولولاهما لتم الدست
لنا اقول الايات التي اوردها من الجانبين يمتنع ان يتعارض وانما
يخيل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على فحاويها ولو توقفنا في تاويلها
عملا بقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله على راي الواقف عليه لكنا ابعد
من الوقوع في الخطاء واما جواب المعتزلة عن قوله ما علم الله وجوده
فهو واجب الوجود الفعل عند ترجح الداعي وامتناعه عند عدمه

فقد مر الكلام فيه والاوجه لاعادته وقال اهل التحقيق في هذا الموضع
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين فهذا هو الحق ومن لا يدرك حقيقته
فتيه في التحير قال مسئلة انه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة
لنا انا بينا انه تعالى خالقها وقد تقدم ان خالق الشي مريد لوجوده ولانه
لما علم ان الايمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالا لكون
الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشي محالا لا يريده فيستحيل ان
يريد الايمان من الكافر احتجوا بامور احدها انه امر الكافر بالايمان
والامر يدل على الارادة وثانيها ان الطاعة موافقة للارادة فلو اراد الله
تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعا له بكفره وثالثها ان الرضا بقضاء الله
تعالى واجب ولو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لكن الرضا بالكفر
كفر الجواب عن الاول لا نسلم ان الامر يدل على الارادة وسياتي بيانه
ان شاء الله في اصول الفقه وعن الثاني ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة
الارادة وعن الثالث ان الكفر ليس نفس القضا بل متعلق القضاء فنحن
نرضى بالقضاء لا بالمقضي اقول للخصم ان يقول اما الحجة الاولى
فموقوفة على اثبات كون الله خالقا لاعمال العباد واما الحجة الثانية
فنقول عليه ان وجود الايمان ليس محالا بالنظر الى قدرة القادر ومحال
بالنظر الى ارادته فيجوز ان يتعلق به ارادة الله من حيث انه ممكن لا من حيث
انه محال واما احتجاج الخصم بانه امر الكافر بالايمان والامر يدل على
الارادة فنقول في جوابه ان ارادة الفاعل لفعله غير ارادته غيره لفعل
غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى ونحن ادعينا نفي الارادة
الاولى وكذا الكلام في الحجة الثانية اعني الطاعة موافقة للارادة الثانية
دون الاولى وجوابه عن الثالثة بان الكفر ليس نفس القضا انما هو المقضي
ليس بشي فان القائل لو رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة

من صفات الله انا نؤمر به رضاء بما سبق بتلك الصفة وهو المتقضى والجواب
الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة ولا من هذه
الحيثية كفر قال مسئلة اذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا
اوجبت حركة ذلك الجسم وهو باطل عندنا وهذا هو اول المسئلة المشهورة
بالتولد لنا انه اذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو ثم جذبه احدهما
حال ما دفعه الآخر فليس وقوع حركته باحدهما اولى من وقوعها بالآخر فاما
ان يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان
وهو محال على ما تقدم او لا يقع بواحد منهما وهو المطلوب احتجوا بحسن
الامر والنهي بالقتل والكسر والجواب قد تقدم والزيادة ههنا ان الله تعالى
لما اجرى عادته على خلق هذه الآثار في المباين عقيب حصول هذه الافعال في المباشر
صح الامر والنهي فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب اقول المثال
الذي اورده في الجذب والدفع غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزية فيكون
الحادث بعلة بعض تلك القوة والدافع البعض الآخر ولو لم يكن كذلك
لما كان الفعل على مساو سهل اسهل منه على احدهما ومذهب المعتزلة ان الفاعل
يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة فالفاعل موجب الحركة بالتولد
فيما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة واحتجاجهم بحسن الامر والنهي بالفعل
هو ان الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن ان يؤمر بالفعل
الحاصل بواسطة تولد الفعل وقوله الجواب ما تقدم يعني به القول
بالكسب وقوله لما اجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباين يعني
في الشيء الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشر يعني الذي
يفعل بالمباشرة بلا توسط قال مسئلة قالت الفلاسفة
ثبت انه سبحانه وتعالى واحد محض والواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ما تقدم
فمعلوله واحد فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لان العرض

محتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر
محتاجا اليه وقد كان هو محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال
فهو اذن جوهر وهو اما متحيز او غير متحيز والاول محال لان المتحيز مركب
من المادة والصورة والجزء صدورهما معا عن واحد الوجود بل لا بد
وان يكون احدهما اسبق بقا لانه جزء القرب والآخر ان يكون السابق هو المادة لان المادة
قابلة فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معا وهو محال
ولا يجوز ان يكون السابق هو الصورة لان المعلول الاول لو كان هو الصورة
لكانت الصورة علة للمادة فيكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة
وكل ما كان غنيا في فعله عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا يكون
الصورة صورة هذا خلف فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى
ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد فلا يجوز ان يكون افعاله بواسطة الاجسام
لان المعلول الاول يجب ان يكون علة لجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام
لا يكون عليها بواسطة الاجسام فالمعلول الاول ليس نفسا فهو عقل محض
فثبت ان اول ما خلق الله تعالى العقل ثم نقول ان كان معلوله شيئا
واحدا او معلول ذلك المعلول واحدا لزم ان لا يوجد شيئان الا
واحدهما علة للآخر وهو باطل فاذن لا بد وان يوجد شيء يكون معلوله اكثر
من واحد والمعلول ان يستند ان الكثرة في العلة لا يجوز ان يكون الكثرة
فيه من ذاته البسيطة او من واجب الوجود والا لما صدر عن الواحد
اكثر من الواحد فبقي ان يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء
فاذا ضم ما له من ذاته الى ما له من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي له
من ذاته الامكان والذي له من الاول الوجود ويبقى ان يجعل الاشرف
علة للاشرف فلا جرم جعلنا امكانه علة للفلك الاقصى ووجوده للعقل
الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك الى

ان يتوله العقل الفعال المدبر لعالمنا واعلم ان هذا باطل لانه بنا
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتقدم الكلام فيه وعلى ان المؤثر — الامكان موثر مع
وهو محال لانه لو كان امرا وجوديا لكان اما واجبا وهو محال اما اولا فلانه
صفة الممكن ومحتاج اليه واما ثانيا فلان واجب الوجود واحد وان كان
ممكنا لزم التسلسل ولانه لا بد له من علة وجودية وعلته ان كانت واجب
الوجود كان واجب الوجود علة الامكان والوجود فقد صدر عنه امران
وان كان غيره فهو محال لان ما عدا الواجب اما هو او معلولاته ولا هو
ولا معلولاته علة له فبطل ان الامكان امر عدمي فيستحيل ان يكون علة
للامر الوجودي وان الامكانات متباينة فلو كان امكان العقل الاول
علة لوجود فلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن امكانه
له لذاته فاذا كان وجوده لازما لامكانه كان واجب الوجود لذاته
فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وايضا فالفلك الواحد موجودات
كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية وفلكية وله من كل
مقولة عرض فاسناد هذه الاشياء الى الجهة الواحدة وهي الامكان
اسناد الكثرة الى الواحد **اقول** انهم يقولون الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد مطلقا بل من حيثية واحدة اما من حيثيتين مختلفتين
فيجوز والمبدا الاول لا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز ان يكون
مبدا الشيئين اما معلوله فيمكن ان يكون فيه حيثيتان احدهما منه
وحده وثانيهما من الاول وحده وثالثها منهما معا وايضا لا يقولون
ان الامكان علة لوجود شي بل قالوا ان المبدا الاول يمكن ان يكون
بشرط امكان معلوله علة لشي وبشرط وجود معلوله علة لشي اخر وبشرطها
معا علة لشي ثالث والشروط يجوز ان يكون عدمية كما مر واما قوله
الامكانات متباينة فغير معقول لانها لا تختلف باختلاف الماهيات

ويكون بعيدة وقريبة وبالجملة تقع على الممكنات بالتشكيك والمعلولات
كلما تبعد عن المبدا الاول يزداد فيها الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالذي
اورد المصنف عليهم ليس بوارد وابطال هذه القواعد انما يتاتى باثبات
حدوث ما سوى المبدا الاول كما مر **قال** مسئلة في شرح القضا والقدر
قالت الفلاسفة ان الموجود اما خير محض كالعقل والافلاك والخير غالب
عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر ولما امتنع
عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية كان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شرا كثيرا وجب في الحكمة ايجاده فلا جرم الخير والشر
مرادان لكن الخير مراد مرضي والشر مراد بالضرورة مكروه بالذات وهذه
القاعدة قد تكلمنا عليها في شرح الاشارات **اقول** هذا نقل مطلق
ليس فيه كلام الا ان ذلك مبني على جواز تعليل افعال واجب الوجود وفيه
ما فيه **قال** مسئلة الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع
ومنافرته وكون الشي صفة كمال او نقصان وهما بهذين المعنيين عقليان
وقد يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب في المدح والذم
وهو بهذا المعنى شرعي عندنا خلافا للمعتزلة **اقول** المعتزلة لا ينكرون
فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه اخر وهو ان كون بعض
الافعال موجبا للمدح او الذم عقلي ام شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم
بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري
ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون
عليه وانكر اهل السنة ذلك وخالف الفلاسفة ان الحكم بذلك مقتضى العقل
العملي فان الاعمال لا تستقيم الا بعد الاعتراف به وليس بمقتضى العقل النظري
فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري كالحكم بان الكل اعظم
من الجزء **قال** لنا وجوه الاول ان من صور النزاع قبح

تكليف ما لا يطاق فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل انه
كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يومن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان
منه محالا ولانه كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل
ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يومن فقد كلفه بان يومن بان لا يومن
وهو تكليف الجمع بين الضدين الثاني لو قبح الشي لقبح اما من الله تعالى او من
العبد والقسمان باطلان فالقول بالقبح باطل اما لانه لا يقبح من الله تعالى
فمتفق عليه واما انه لا يقبح من العبد فلان ما يصدر عن العبد صادر منه على
سبيل الاضطرار لما بينا انه يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا احدث الله
تعالى فيه الداعي الى ذلك الفعل ومتى احدث الله تعالى الداعي فيه ابه(?) كان
الفعل واجبا وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شي الثالث ان الكذب قد يحسن
اذا تضمن انجاء النبي عن الظلم / اعال(?) الحسن هناك التعريض لا الكذب
او نقول الكذبية تقتضي القبح لكنه قد يتخلف الاثر عن المقتضي لمانع لانا نجيب
عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم لانه لا كذب الا ومتى اضمر فيه شي
صار صدقا وعن الثاني انه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شي من الكذب لاحتمال
ان يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه احد احتجوا بان العلم الضروري
حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام ولا يجوز استناده الى الشرع لحصوله
لمن لا يقول بالشرع والجواب ان اردت به العلم الضروري الحاصل بالملائمة
والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا نأباه وان اردت به غيره فممنوع
اقول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبني على ان الله لا يفعل القبيح
وهو حكم غير متفق عليه في المعنى لان القايل بان لا موثر الا الله يقول لو كان
بعض اثاره تعالى قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لامتناع وجوه القبيح
وجهه نقول القبيح موجود لكنه من غير الله فالاتفاق على الحكم المذكور
لفظي لا معنوي والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا وموجودا لفعله

اذ لا موجود غيره تعالى الا وهو موجده سواء كان حسنا او قبيحا ونقول
للمعتزلة على دليله الاول لو كان علم الله الازلي منافيا للاختيار لكان
الله غير مختار لكن العلم لكونه تابعا للمعلوم غير مستقل لوجود المعلوم بدون
المؤثر الموجد اياه وعلى الدليل الثاني ان تكليف ابي لهب انما كان من حيث
كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يومن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار
قوله اما انه لا يقبح من الله فمتفق عليه قلنا ان نقول ليس ذلك متفق عليه
من حيث المعنى واما وجوب الفعل مع وجود الداعي وامتناعه مع عدمه
فقد مر فيه ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى الدليل الثالث وهو حسن الكذب المتضمن
لانجاء النبي ان عندهم اذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل باضعفهما
قبحا مع الشعور بقبح الاقوى كما يختار العاقل الم الفصد لرجاء عود
الصحة بسببها وههنا ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح
لكن الاول اقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني فيلجأون الى التعريض
كيلا يرتكبون القبح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع
بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالقطع ولا يندفع حكمه بتجويز احتمال
التخلف كما مر في الاحكام العقلية الضرورية فانها لا تنثلم بالاحتمالات
التي يذكرها السوفسطائيون وقوله على تقدير التعريض بجواز وجود
المانع من القبح لا يبقى كذب في العالم مجاب بان بتقدير وجودها لا يجب ارتفاع
الكذب وانما يجب لو وجب وجوب وقوع التعريض او المانع في جميع
الاحوال وتفسير القبح بحصول الملائمة والمنافرة غير صحيح عندهم
فان كثيرا مما هو ملائم قبيح كغصب الفقير ما يحتاج اليه من المعنى فان ذلك
ملائم له وهو قبيح وكثيرا مما هو منافر حسن والحصر في هذا الباب ممنوع
على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فان لم يكن العبد موجدا
فلا قبح وان كان فقبح موجود ويدل على ذلك انا نرى ما صدر عنا عند العلك(?)

قال مسألة لا يجب على الله شيء عندنا خلافا للمعتزلة فانهم يوجبون
اللطف والعوض والثواب والبغداديون يوجبون العقاب والاصلح في الدنيا
لنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولان اللطف
هو الذي يعند ترجيح الداعي بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء والداعية الواصلة
الى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فيجب
ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك
الواسطة اما العوض فلو كان واجبا لكان دفع الالم حقا لله المانع العظيم
فكان يجب ان يقبح دفع الالم عن الغير كما يقبح المنع من الفضل واما الثواب فلله تعالى
من النعم على العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات فيجب ان لا يجب
للطاعة الثواب كما في الشاهد واما الاصلح في الدنيا فغير واجب لان الاصلح
للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصلح ان يخلق عباده
في الجنة وان يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة واما العقوبة فلان العذاب
حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه كما في الشاهد
اقول ليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل
هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم كما ان القبح بمعنى كون
الفعل يستحق فاعله الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ويقولون
ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو
من افعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره
في خلق الداعي من غير اللطف فقد مر الكلام فيه واما العوض فيقولون ان وقوع
الآلام في الخلق يجب لوجوب وقوع اسبابها والقادر العادل الغني اذا
خلق ذلك فالواجب عليه ان يعوض المتألم نظرا الى عدله ودفع الالم يؤدي
الى مفاسد فلذلك لم يدفعه واما الطاعات والتكاليف فلو كانت

ما رأى نعم الله تعالى لكان المثاب هو الله تعالى بنفسه عن ان يعم لاحد عوضا عن نعم
انما النعم تفضل منه والثواب جزاء من التكاليف وايصال الثواب من غير تقديم
تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملا على التعظيم والاجلال وذلك
في غير المستحق قبيح والاصلح واجب عند البغداديين القسم الكلي وهو الاقوال الجوهري
المواضع بل يقولون في المواضع المتعلقة بارادته على المكلفين وما ذكره في العقاب
فهو كلام المرجئة والوعيدية يقولون الوعيد لطف فهو واجب والوفاء
بالقول واجب والا لكان الكذب حسنا فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبني
على كون العبد فاعلا بالاختيار والقول بحسن الافعال وقبحها ووجوبها
واذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم **قال**
مسألة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء
لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره
ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا
على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله
الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة
الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان
ما يفعل الا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت
بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت غيره فبينه
اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي
الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم
بالقصاص لما ورد من الشارع لزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض
منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع
حكمه فيه على وجه يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد
من الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها من الكمالات ما لا يحصل

الا انه لك السوق كما ان الحجر لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الآخر بلا حركة وهو الغرض
من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة بها محال والمحال
غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو
مقدور من غير واسطة ليس بحكم كلى جاز ان يكون لذة احد اجره الكسب من غير الكسب ليس
بمقدور والعقلاء يسمون الفعل الخالى عن الغرض مطلقا بل يجب ان يراد فيه
بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله
الفاعل لغرض مستكمل بالغرض فكلم احذه من الحكماء واستعمله فى غير موضعه
فانهم لا يقولون بسوق الاشياء الى كمالاتها والابطال علم منافع الاعضاء
وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل
الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبداها يكون
على الكل بما يمكن لا بان يحلو بانقصاهم يكمله بقصد ثان بل علته مسا فالى كماله لا
باستيناف تدبير ويعبرون بالغرض استيناف ذلك التدبير فى الاكمال بالقصد
الثانى اما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف
بحسن وقبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المحركين يحركهم
الى غير غاياتهم حركاتهم ولا يسال فى افعاله بلم وكيف قال المعتزلة
على حسن التكليف المتعرض الى استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح
وهذا عندنا باطل لانه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه
فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح ممن يسهل عليه النفع والضرر ويعتقد تسليمه
فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة بدليل ان التلفظ
بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق به اعظم فلو
كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب ان يريد الله تعالى فى قوانا
ثم يكلفنا ما لا نشق علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة اقول ٢
وقد مر ان لذة التعظيم المستحق لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق

[illegible]

والمثال الذى اورده ليس بمطابق لان الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة
ليس مما يستحق بهما شى ولا شك فى ان المجموع اكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق
للمجموع اقل من الاستحقاق للبعض وايضا لا يكون الاستحقاق مقيدا على المشقة
والا لكان اجرة الحمال اكثر من اجرة المهندس والمبدعة لا يستحقون بمشقاتهم
شيئا بالاتفاق قال احتج نفاة التكليف بامور احدها انه اذا
كان الكل بخلقه وارادته فيقبح التكليف والمعتزلة وان انكروهما فقد اعترفوا
بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم
فهو ممتنع الوقوع فيقبح التكليف ح وثانيها ان التكليف ان كان عند استواء
الداعيين فهو محال لان فى هذه الحالة الفعل ممتنع وان كان عند الرجحان فالراجح
واجب والمرجوح ممتنع فيمتنع التكليف وثالثها ان التكليف بالفعل اما ان
حال حصول الفعل او قبله والاول محال لان ايجاد الموجود محال ودفعه حال
حصوله محال والثانى ايضا محال لان كونه فاعلا للشى لا معنى له الا حصول المقدور
من القدرة فيستحيل ان يكون فاعلا فى الحال الفعل لا يوجد فى الحال فلم يكن هو
فى الحال مامورا بالشى اصلا بل يكون ذلك اعلاما بانه سيصير فى الزمان الثانى مامورا
به فان قلت كونه فاعلا للفعل امر زايد على حصول الفعل عن القدرة قلت فذلك
الزايد اما ان يكون مقدورا للمكلف او لا يكون فان كان مقدورا له فاما ان وجد
الامتناع حال وجوده او قبله ويعود المحذور المذكور وان لم يكن مقدورا
استحال ان يكون مامورا به ورابعها ان الامر بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض فهو
عبث وهو غير جايز على الحكيم وان كان لغرض فيستحيل عوده الى من يستحيل عليه
النفع والضرر فيستحيل عوده الى العبد لان ذلك النفع اما فى العاجل او الآجل
والاول باطل لان الانسان يتاذى به فى الحال والثانى محال لان ذلك العوض ليس
الا حصول اللذة والله تعالى قادر عليها ابتداء فيكون توسط التكليف عبثا
والجواب عن الكل انه مبنى على طلب اللمية وهو باطل لانه ليس يجب فى كل شى ان يكون

معللا والا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لابد من الانتهاء
الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه فكل شي
صنعه ولا علة لصنعه **اقول** اكثر هذا البحث من بحث الحرية وقد مر الكلام
فيها ويرد ايضا على افعال الله تعالى وتعليل افعاله لا يكون الا بسوق الافعال
الى كمالاتها كما مر واما قوله اولى الامور بان لا يكون معللا افعال الله فمعناه
يعود الى الحكم بان لا معلل في الوجود اصلا فانه ليس في الوجود الا الله تعالى
وافعاله وهو غير معلل فلو لم يكن افعاله معللا لم يكن شي معللا اصلا وافعال
الله كثيرة فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللا ببعض الى ان ينتهي الى شي واحد غير
معلل **قال** القسم الرابع في الاسماء اسم كل شي اما ان يدل على ماهيته
او على جزء ماهيته او على الامر الخارج عن ماهيته او على ما تركب عنهما اذا الخارج
اما ان يكون صفة حقيقية او اضافية او سلبية او ما تركب عنها وهل يجوز ان يكون
لماهية الله تعالى اسم ام لا قلنا ان كانت ماهية الله تعالى معلومة للبشر جاز والا فلا واما
الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى
واما سائر الاقسام فجائزة ولما كانت السلوب والاضافات بسيطة ومركبة
غير متناهية لا جرم جاز وضع اسماء لا نهاية لها مسماة **اقول** الشي الذي
يعلم انه لا يعلم يمكن ان يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم الا ان يقال الاسم مثله
اجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا وحينئذ يلزم ان لا يكون لما لا حد له
اسم كالبسائط وذلك باطل وقد سموا الشي بحون عظيم بالذي لا اسم له
مع ان لها حدا اما الشي الذي لا يعلم اصلا فلا يمكن ان يوضع له اسم والاسماء
الكثيرة وان امكن ان تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها الا ان
اصحاب الشرائع لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى الا باذن شرعي **قال**
الركن الرابع في السمعيات وهو مرتب على اقسام القسم الاول في النبوات
مسئلة المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة

مع عدم المعارضة وانما قلنا امر لان المعجز قد يكون اثباتا لغير المعتاد وقد
يكون منعا عن المعتاد وانما قلنا خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره
وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه
وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة **اقول** هذا حد المعجز واتى بالقيود التي
يجب اعتبارها فيه وانما قدم بيانه لان اثبات النبوة مبني عليه قال
صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة والارهاص
احداث معجزات تدل على بعثة نبي قبل بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوة
والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيه
قال مسئلة محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس
وجماعة من الدهرية لنا وجوه ثلثة الاول وعليه التعويل انه ادعى
النبوة بالتواتر وانما قلنا انه ظهر المعجز على يديه لثلثة اوجه احدها انه
اتى بالقران والقران معجز اما انه اتى بالقران فلم يأت به غيره فبالتواتر
واما انه معجز فلانه تحدى الفصحاء بمعارضته وهم عجزوا عنها وذلك يدل على انه
معجز وثانيها انه نقل عنه معجزات كثيرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام
القليل ونبوع الماء من بين اصابعه ومكالمة الحيوانات العجم وكل واحد
منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك
يدل على صحة واحد منها فاي واحد منها حصل المقصود وثالثها انه اخبر عن الغيوب
والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا ان من ادعى النبوة وظهر المعجز عليه كان رسولا
لان الرجل اذا قام في المحفل العظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال
يا ايها الملك ان كنت صادقا في مقالتي فخالف عادتك وقم عن مكانك ثلثا فقام
الملك اضطر الى جزم انه صدقه وكذا هنا **الطريق الثاني** في اثبات
نبوته عليه السلم الاستدلال باخلاقه وافعاله واحكامه وسيرته فان كل واحد

وان كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما نعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبيا وهذه
طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ الطريق الثالث
اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته فهذه مجامع ادلة نبوته
عليه السلم والاستقصا فيها مذكور في المطولات **اقول** اعجاز القران على
قول متقدمي المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتاخرين في صرف
عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة فالواكل اهل صناعة
اصطلحوا في تجويد تلك الصناعة فلا محالة يكون منهم واحد لا يبلغ غيره
شاوه ويعجز الباقون عن معارضته ولا يكون ذلك معجزا الا اذا كان ذلك خرقا للعادة لكن صرف عقول اقرانه القادرين على معارضته عن معارضته
يكون خرقا للعادة وذلك هو المعجز والاستدلال بالاخلاق والافعال انما
يقوى وهو معنى قوله تعالى ويتلوه شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه
في دعواه وهو صادر منه **قال** فان قيل لا نسلم انه ظهر المعجز على يده
قوله في الوجه الاول ان القران ظهر على يده وهو معجز قلنا الاستقصا في الاسولة
والاجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية لنقل النا نقلا متواترا
لانها امور عجيبة والدواعي متوفرة على نقل العجائب فلما لم ينقل نقلا متواترا
علمنا انها ليست صحيحة سلمنا سلامتها عن هذا الطعن لكن لا نزاع في انها
لا تنقل نقلا متواترا بل انما نقلت على سبيل الاحاد ورواية الاحاد لا تفيد
العلم قوله مجموع الرواة يبلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد
منها وانها صح حصل الغرض قلنا لا نسلم ان هذه الروايات التي يمكن الاستدلال
بها على الرسالة يبلغوا الى حد التواتر فانه ليس كلما ذكر في كتب دلايل النبوة
مما يصح الاستدلال القطعي به على الرسالة انما الذي يصح الاستدلال به على ذلك
امور قليلة كنبوع الما من بين الاصابع وامثاله ولا نسلم ان رواة امثال
هذه الاشيا يبلغوا الى حد التواتر قوله في الوجه الثالث اخبر عن الغيب

فلنا اخبر عن الغيب على وجه يخالف العاده او يوافقها الاول ممنوع والثاني
مسلم بيانه ان العاده جارية بان الروسا اذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة
خصومهم وعدوهم يخبرهم بان النصر لهم والدولة راجعة اليهم فقوله تعالى
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
من هذا الباب وايضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن امور كلية على سبيل
الاجمال فان وقع شي من ذلك جعله حجة على صدقه وان لم يقع قال انما
انا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك وقوله الم غلبت الروم في ادنى
الارض من هذا الباب سلمنا انه اخبر عن الغيب على التفصيل فلم قلتم انه معجز
والدليل عليه ان المحدثين رووا في كتب دلايل النبوه ان شقا وسطيحا اخبرا
عن احوال محمد عليه السلم مع انهما ما كانا من الانبيا فعلمنا ان الكاهن قد
يخبر عن الغيب وكذا المعبرون قد يخبرون عن الغيوب المفصلة بنا
على الرويا وكذا المنجمون واصحاب العزايم واذا كان كذلك لم يكن معجزا **اقول**
اورد دلايل وطرقا كثيره على النبوه ويستدرك في الجواب ان المعتمد هو ظهور
القران على يده والحق ان الامارات الظنيه اذا تواترت ادت الى حكم العقل
جزما بما توافقت عليه في اثباته وذلك كالحسبان المعدودة في الضروريات
فايراد هذه الدلايل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية الى حكم جزمي يقيني
فهي ان كانت احادها غير معتمد عليها لكنها بالجملة تؤدي الى حكم يقيني وان
يصلح لان يناظر بها وعليها لانها تجري مجرى القضايا التي هي مبادي الاقيسة
الى لا يمكن ان يثبت بحجة او برهان **قال** ثم نقول ان كان ما ذكرتم
دالا على ظهور المعجزة على يده فمعنا ما يدل على انه ممتنع وبيانه وهو انه لو جاز
انخراق العادات عن مجاريها لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا ابريزا والبحر دما
عبيطا وان ينقلب ما في البيت من الامتعة اناسا فاضلين ومعلوم ان
تجويزه يفضي الى السفسطة في البديهيات **اقول** اما انخراق العاده فليس مما ينكره

المتكلمون انه جائز مع القول بالفاعل المختار ولا مما ينكره الحكماء لانهم يقولون
بان النفوس الفلكية تقوى بما يوثر في اكثر الاجسام التي في عالم الكون والفساد
قال سلمنا ظهور المعجزة على يده لم قلت ان كل من كان كذلك كان
رسولا وتقريره ان الاستدلال بظهور المعجزة على الرسالة يتوقف على مقدمات
ثلثة احدها انه فعل الله تعالى وثانيها ان الله تعالى فعله لاجل التصديق
وثالثها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق اما المقام الاول ففيه النزاع
من وجوه احدها انا ان اثبتنا النفس الناطقة فلعل نفس النبي مخالفة بالماهية
لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وان لم نقل بالنفس الناطقة
فلا بد وان يكون الانسان عبارة عن البدن المخصوص فلعله كان لمزاج بدنه
خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لساير الابدان فلا جرم قدر على ما لم يقدر
عليه غيره وثانيها ان النبي لعله وجد جسما نباتا او حيوانا له خاصية عجيبة
مستعقبة لتلك الآثار الغريبة التي اظهرها النبي ولما لم يقع ذلك الجسم
في يد احد لا جرم عجز الكل عن معارضته وثالثها لعل الجن والشياطين اعانوه
عليه وما اعانوا غيره عليه او الارواح العالية اعانوه عليه او الملائكة اعانوه
عليه بل هذا الاحتمال اظهر لان الانبياء عليهم السلم يحيلون اكثر الاشياء على
الملائكة ونحن انما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبياء فقبل العلم بصدقهم
جوزنا وجودهم وعدم عصمتهم وذلك كاف في تحقق الاحتمال اما المقام
الثاني ففيه النزاع من وجهين احدهما لا نسلم انه خلق المعجز لاجل التصديق
فان المعجز لا شك انه ليس نفس التصديق فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق
المعجز دالا على التصديق لا سيما وقد بينتم ان افعال الله تعالى لا يجوز ان يكون
معللة بالغرض ومما يحقق هذا ان الفعل بدون الدواعي اما ان يكون جائزا او لا يكون
فان كان جائزا لم يكن القطع بان الله تعالى فعل المعجز لاجل التصديق بل لعله
فعله لا لامر اصلا وان لم يجز وقع فعلنا للقبائح على داع خلقه الله تعالى

فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبح واذا جاز ذلك على الله تعالى
لم لا يجوز ان يضل عباده واذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على
التصديق الثاني سلمنا انه فعل المعجز للمقصود لكن لم قلتم ان ذلك المقصود
ليس الا التصديق فلعله تعالى فعله لغرض اخر وعليكم بيان الحصر ثم انا على
سبيل التبرع نذكر امورا اخر احدها ان يفعله ليكون ابتداء عادة
وثانيها ان يكون تكرار العادة متطاولة فان الفلك الثامن لا يستكمل الدورة
الا في ستة وثلثين الف سنة فيكون وصولها الى اول الحمل في مثل هذه المدة
عادة لها فلعل هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثها ان يكون ذلك
كرامة لولي او معجزة لنبي اخر في طرف من اطراف العالم ورابعها ان يكون
ذلك ارهاصا لنبي ياتي بعد ذلك كالاحوال التي ظهرت على محمد عليه السلم
قبل بعثته كالنور الذي يحكى انه كان يظهر في جبين ابيه وخامسها ان يكون
ذلك امتحانا لعقول المكلفين كما انزل الله المتشابهات امتحانا لعقولهم
المقام الثالث سلمنا ان الله تعالى صدقه لكن لم قلت ان من صدقه
الله تعالى فهو صادق فان عندكم الله تعالى خالق الكفر والفواحش
فاذا لم يقبح ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز منه ايضا تصديق الكاذب وهذا
السوال الاخير مختص بنا دون المعتزلة ثم نقول هب انا لم نذكر شيئا من هذه
الاحتمالات فلم قلت ان كل من ظهر عليه المعجز كان رسولا والرجوع فيه
الى المثال ضعيف لانا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعي لانه ربما قام
الملك في ذلك الوقت لانه حدث في بطنه الم او شاهد شيئا خاف او تذكر
امرا فقام لطلبه وما حمله فليس لنا الا الدوران فهو انه قام عند التماس
المدعي وما قام قبل ذلك والدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكى
ان رجلا كان يجلس في مسجد فكلما دخل المؤذن واذن قام ذلك الانسان
وخرج فقال له المؤذن يا فلان كلما اذنت خرجت فقال لانك كلما عزمت بالخروج

اذ ثبت وهذا يدل على ان دلالة الدوران على العلية ضعيفة ثم ان سلمنا دلالة
ذلك الفعل على التصديق فلم قلت انه في حق الله تعالى كذلك وستعرف
ان القياس الموبد بالجامع لا يفيد الا الظن فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع
فهذا هو الاعتراض على الدليل الاول على النبوة واما الدليل الثاني وهو
الاستدلال بمحاسن احواله على نبوته ضعيف لان غاية ما في الباب انها تدل على
كونه في ذلك الشان متميزا عن ساير الناس لمزيد الفضل ولكن من اين يدل
على النبوة وكيف وقد يحكى عن افاضل الحكماء في الاخلاق امور عجيبة حصلها الناس
فقد وقع لا شبههم في الدنيا والاخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة واما الدليل
الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والانجيل على نبوة محمد عليه السلام
فالاعتراض عليه انكم اما ان تقولوا انه جاء في هذه الكتب صفة محمد عليه السلام
على سبيل التفصيل يعني انه تعالى بين انه سيجيء في السنة الفلانية في البلدة
الفلانية شخص صفته كذا وكذا فاعلموا انه رسولي واما ان لا تقولوا كذلك
بل تقولوا انه تعالى بين ذلك بيانا مجملا من غير تعيين الزمان والمكان
والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عنه
لا تقال اليهود والنصارى حرفوا الكتابين لانا نقول هذان الكتابان
كانا مشهورين في المشارق والمغارب ومثل هذا مما لا يصح تطرق التحريف
اليه كما في القرآن وان ادعيتم الثاني فيعقد ما عدة عليه لا يدل ذلك على
النبوة لكن ما يدل على نبوة محمد عليه السلام اذ ربما كان المبشر به انسانا اخر اقول
هذا الذي ذكرها كله بمنزلة شبه السوفسطائية فان اليقين الحاصل للعقل اذا
قام انسان في عالم بين مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله
والدليل على صدق قوله ان الله تعالى يظهر على يدي امرا خارق العادة وظهر
وقال من علم تصدقني ولما تت بمثل ما ظهر على يدي وعجز من عداه عن ذلك لا يزول
بامثال هذه الاحتمالات وقد اشار المصنف ايضا الى هذا المعنى الجواب

على ما سيأتي واما المذكور في التوراة والانجيل الدال على نبوته عليه السلام فكثير
يذكره المصنفون من الموافقين عليهما منها ما ذكر في التوراة بعبارة
بعينها هكذا جاء الرب من طور سينا وظهر في ساعير وعلا بفاران
وفي التوراة ان اسمعيل كان في برية فاران يعني بادية العرب وذكر الموافقون
على حالها ان فاران في طريق مكة قبل العرب عليين ونصف وهو كان المنزل
والساعي على حجار الطريق من عراق الى مكة ومنه ما جاء في السفر الخامس
ان الرب قال لموسى اني اقيم لهم نبيا مثلك من بني اخوتهم واجعل كلامي
كلامي الذي يودعها من ذلك الرجل يا سمع انا انتقم منه ومنها ما في السفر الاول
ان هاجر انها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة
اليه بالخشوع وايضا جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر من انجيل يوحنا
ان المسيح قال اني سال ابي ان يعطيكم فارقليطا اخر يكون معكم الى الابد
روح الحق والفارقليط معناه كاشف الخفيات وامثال هذا في هذين
الكتابين وفي كتب ساير الانبياء التي عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها
ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او الى نبي اخر او على ان يكتمها
قال سلمنا ان ما ذكرتم يدل على النبوة لكن ههنا ما يدل على القدح
فيها وهو من وجوه احدها شبه البراهمة وهي القدح في الفاعل المختار
وانكار كون الصانع عالما بالجزئيات مريدا وثانيها شبه منكري التكليف فانهم
يقولون الانبياء انما جاؤوا من عند الله بالتكليف لكن القول بالتكليف
محال على ما تقدم كلامهم فيه وثالثها شبه البراهمة وهي من وجهين الاول
ان ما جاء به الرسول ان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد
به الرسول او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان
خاليا عن امارة الضرر كان الاشتغال به حسنا وان لم يكن حسنا مقبولا
في محل الحاجة فيكون الاشتغال به سواء ورد به الرسول او لم يرد لانه اقدام على

ما تحتمل الفرق من غير حاجة اصلا الثاني ان دلالة النبوة ليس الا المعجز بالاتفاق
لكنا بينا ان المعجز لا يدل البتة فامتنع الجزم بالصدق ودليلها شبه اليهود وهي
من وجهين الاول ان الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام فاما ان يكون قد بين
فيها انها باقية الى يوم القيامة او بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني منقطعا او س
الشرع ولم يتعرض لبيان التابيد والتوقيت فان قلنا انه تعالى بين التابيد
لم يجز نسخه اما اولا فلانه تعالى لما اخبر ان هذا الشرع ثابت ابدا فلو لم يبق
ثابتا كان ذلك كذبا وهو غير جائز على الله تعالى واما ثانيا فلانه لو جاز
ان ينص الله تعالى على ان شرع موسى عليه السلام ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز
ان ينص على ان شرع محمد عليه السلام ثابت ابدا مع انه لا يكون كذلك ابدا فلزمكم
تجويز نسخ شرعكم واما ثالثا فلانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن التابيد مع
ان التابيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وذلك باطل
بالاتفاق واما ان قلنا انه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام انه ثابت الى
الوقت الفلاني كان هذا من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي الى نقله
فوجب ان ينقل ذلك التوقيت متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على
اخفائه فكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى
وانتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمد عليه السلام معلوما بالضرورة للخلق
وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلائل
لعيسى ومحمد عليهما السلام من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا
فساد هذا القسم ولانه لو جاز ان لا ينقل هذا التوقيت لجاز ان يقال
ان محمدا عليه السلام حول الصوم من رمضان الى شوال والقبلة من الكعبة الى غيرها
وانه قال ان شرعي سيبقى موبدا الى الوقت الفلاني مع انه لم ينقل شيء من ذلك
وتجويزه قدح في شرع محمد عليه السلام واما ان قلنا انه تعالى بين ان شرع موسى عليه السلام
انه ثابت ولم يبين التابيد ولا التوقيت فهذا محال لما انه سنبين ان شاء الله

في اصول الفقه ان الامر لا يفيد الا وجوب الفعل مرة واحدة ومعلوم ان شرع
موسى عليه السلام لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بذلك الشرع على الخلق
الى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق فلما بطلت هذه الاقسام الاخر ثبت الاول
ويلزم من صحته امتناع النسخ القسم الثاني ان اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم
في المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما السلام ان كل واحد منهما اخبر
ان شرعه باق الى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم والا لما امكنكم اثبات وجود
محمد عليه السلام فضلا عن نبوته واذا صح ذلك عنهما فلا شك ان نقلهما حجة الجواب ان
شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا مفقود في ذلك النقل اما اليهود
فلان بختنصر قتلهم حتى لم يبق منهم الا عدد يسير دون عدد التواتر
واما النصارى فلانهم كانوا قليلين في ابتداء الامر لا نقول اما قتل اليهود
ضعيف لان اليهود كانوا امة عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الارض وغربها
وفي البلاد المتباعدة جدا ومن المستحيل قتل مثل هذه الامة العظيمة الى حيث
لا يبقى منهم على وجه الارض عدد التواتر واما حديث النصارى فضعيف ايضا
لان ذلك يوجب القدح في شرع عيسى عليه السلام قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك
مما لم يقل به احد الجواب ان المعتمد في رسالة محمد عليه السلام ظهور القرآن عليه وسائر
الوجوه انما نذكر للتتمة والتكميل قوله لو جاز انخراق العادات لارتفع الامان
عن البديهيات قلنا هذا لازم على الفلاسفة لاحتمال ان يحدث تشكل فلكي
غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم قوله يجوز ان يكون المعجز من الله
تعالى وان كان منه لكن الغرض شيء سوى التصديق قلنا المعتزلة عولوا
في الجواب عنه على حرف واحد وهو انه لو كان المدعي كاذبا لوجب على الله ان يمنع
من ظهور ذلك المعجز منعا للعباد من الوقوع في الضلال وهذا الجواب ضعيف
لانه انما يجب على الله تعالى لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها الا سوى
دلالته على تصديق الله تعالى لذلك المدعي فاما لما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع

المكلف باحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبل العبد لا من الله تعالى وفي
مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال الا نرى انه لم يقبح انزال المتشابهات
من الله تعالى لما انها محتملة غير قاطعة فكذا ههنا وايضا فان الله تعالى يعين
الكفرة على المسلمين ويمكنهم من قتل اوليائه والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال
المعونة على الكفار وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم والكفار
يقولون في دعواتهم اللهم انصر احب الفريقين اليك وان لم ترض بما نحن فيه
من التكذيب مدعي النبوة والمخالفة له واصحابه فاسلب عنا ما اعطيتنا
من القوة والتمكن والرب تعالى قد لا يفعل ذلك فيجب ان يكون هذا نوعها
لتصديق الكفرة فلما لم يكن هذا فكذا ما قالوه والجواب الحق مبني على مقدمة
وهي ان تجويز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فانا نجوز ان يخلق الله تعالى انسانا شيخا
في الحال من غير الوالدين وان يقلب الانهار دما والجبال ذهبا ثم انا مع هذا التجويز
نقطع بانه لم يوجد وان من واجه غيره بالشتم فغضب المشتوم وحمر وجهه
ونظر الى الشاتم شزرا علم بالضرورة غضبه وكذلك القول في حمرة الخجل وصفرة
الوجل مع ان حصوله ابتداء بدون الغضب ممكن وهذا ايضا لازم على الفلاسفة
على ما قررناه واذا ثبت هذا فنقول انما علمنا ان المحدث لهذه المعجزات هو الله تعالى
لما قدمنا ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وانما قلنا انها دالة على التصديق
لما انا لما راينا النبي عليه السلام يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه
القمر مثلا وصار كما قال النبي عليه السلام ذلك اسود صرنا مضطرين الى العلم بانه تعالى
صدقه في تلك الدعوى ولذلك فان كل من اتفق في القرون الماضية بان هذه المعجزات
من فعل الله تعالى اتفق بصدق المدعي ولم ينقل شك فيه وتجويز سائر الاقسام
بحسب العقل لا يقدح في هذا العلم الضروري كما ضربناه من المثال اما شبهة
الدهرية فقد تقدم الجواب عنه واما شبهة البراهمة ونفاة التكليف فهي
مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه ولنذكر فوائد البعثة على

على التفصيل فنقول قد عرفت ان الامور قسمان منها ما يستقل العقل بادراكه
ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم الى صانع حكيم وفائدة بعثة
الرسل في هذا النوع تاكيد دليل العقل بالنقل وقطع عذر المكلف من كل
الوجوه على ما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا
اهلكناهم من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل
ان نذل ونخزى فبين انه تعالى بعث الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها
ثلثة في معنى تلك الحجة احدها ان يقولوا ان الله جل ثناؤه ان كان
خلقنا لعبادته فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريدها منا
انها ما هي وكم هي وكيف هي فان وجب اصل الطاعة في العقل لكن
كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم
اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك
ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات
فهلا امددتنا يا الهنا بمن اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى منعنا
ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على
تلك القبائح وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن
الايمان وقبح الكفران ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب
خالدا مخلدا لا سيما وكنا نعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة وليس لك
فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لا سيما وكنا
قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح
داعيا ولا وازعا اما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار فكانت
البعثة قطعا للعذر المكلف من هذه الوجوه واما فائدة بعثتهم
فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكروا فيه امورا احدها ان العقل
لا يدل الا على الصفات التي يحتاج العقل اليها اما السمع والبصر

والكلام وساير الصفات الخبرية فلا طريق اليها الا السمع وثانيها ان المكلف
يكون خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات كنت متصرفا في ملك الله بغير
اذنه ولو لم اشتغل بها ربما عذبت على ترك الطاعة فيبقى في الخوف وعلى
التقدير من عند البعثة يزول هذا الخوف وثالثها انه ليس كل ما كان
قبيحا عندنا كان قبيحا في نفسه فان النظر الى وجه العجوز الشوهاء قبيح
والى وجه الامة الحسناء حسن في الشرع ورابعها ان الاشيا المخلوقة في الارض
منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد الادوار
العظيمة ومع ذلك ففيه خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبايعها
ومنافعها من غير تعب وخطر وخامسها ان المنجمين عرفوا طبايع
درجات الفلك وامكن لهم الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة تعتبر فيها التكرار
والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب الثابتة ثم هب انهم وقفوا
على الكل بالرصد فكيف وقفوا على احوال عطارد مع ان الات الرصد
لا تفي باحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وقلة بعده عن الشمس حالتي
الشروق والغروب وسادسها ان الانسان مدني بالطبع مضطر الى التنازع
المفضي الى التقاتل فلابد من شريعة يضعها شارع لتكون مرغبة
في الطاعات وزاجرة عن السيئات وسابعها لو فوض كيفية العبادة الى
الخلق فربما اتى كل طايفة بوضع خاص ثم اخذوا متعصبين لها فيفضي ذلك
الى الفتن ولما وضع الشريعة صاحبها فيها ذلك وثامنها ان الذي يفعله
الانسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد والعادة لا يكون عبادة
اما الذي يامره به من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على لميته
كان اتيانه به لمحض العبادة ولذلك ورد الامر بالافعال الغريبة في الحج
وتاسعها ان العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة
جدا فلابد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم اصالة لكل مستعد لما

منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه وعاشرها ان كل جنس تحته انواع
فانه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها وكذا الانواع
بالنسبة الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الاشخاص والاشخاص
بالنسبة الى الاعضاء فاشرف الاعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ
ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن فكذا الانسان لا بد له من رئيس
والرئيس اما ان يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان او على
الباطن وهو العالم او عليهما معا وهو النبي فالنبي يكون في العالم كالقلب في العالم
وخليفته كالدماغ وكما ان القوى المدركة انما تفيض من الدماغ على
الاعضاء فكذا قوة السلطان والعلم انما تفيض منه بواسطة خليفته على
جميع اهل العالم وحادي عشرها الهداية الى الصنايع النافعة قال
تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال في نوح عليه السلام
واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة
والبناء وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الدروع وتوقفها على
استخراجها بالتجربة ضرر عظيم للخلق فوجب بعثة الانبياء لتعليمها
ولهذا قال الله تعالى لنبيه عليه السلام خذ العفو وامر بالمعروف واعرض عن
الجاهلين وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان وقال فبما رحمة من الله
لنت لهم وقال انك لعلى خلق عظيم فقد ظهرت فوايد البعثة من هذه
الوجوه واما شبهة اليهود فالجواب عن اولاها ان الله تعالى بين
ان شريعته موقتة ببيان اجمالي ولم يبين كمية الوقت قوله لو كان
كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف ذلك الدين بالتواتر قلنا لم لا يجوز ان يضعف
توفر الدواعي الى نقل الاصل اتم من توفرها على نقل الكيفية فلا جرم
كان احد المتواترين اقوى من الاخر والجواب عن اخراهما ان بلوغ رواة
هذا الخبر الى حد التواتر في جميع الاعصار غير معلوم واذا كان كذلك

لاجرم لم يحصل العلم بهذا الخبر اقول شبهة البراهمة ان الرسل اما
ان يجيئون بما يوافق العقول او بما يخالفها وما خالف العقول غير مقبول
فلا فائدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه اليهم فاذن لا فائدة
في مجيئهم بذلك وجوابهم ان كل ما يوافق العقول لا يخلوا اما ان يستقل العقول
بادراكه واما ان لا يستقل والحاجة اليهم في القسم الثاني وايضا ما يخالف
العقول يقع على قسمين احدهما ما يقتضي العقول بقبحه والثاني ما لا يقتضيه
ولا يقتضي نقيضه ومن الثاني يمكن ان يكون محتاجين اليه معونة في العاجل
او الآجل وهم يعرفونها ذلك واما الشبهة الاولى لليهود فجوابه ان ظاهر
اما ظاهر التوراة الحكم بالتأبيد مثل قوله تمسكوا بالسبت ابدا وذلك
لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة لان التأبيد قد يستعمل
فيما يبقى مدة طويلة فان في التوراة ان الله قال لنوح عند خروجه من
الفلك اني جعلت كل دابة حية مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم
كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه حرم على لسان
موسى كثيرا من الحيوان وهذا نسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن من الله
تعالى وفي السفر الثاني من التوراة قربوا الي كل يوم خروفين خروف
غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دائما لاحقابكم ثم انقطع ذلك
الدوام عند علمائهم وقال في موضع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه
العتق فان لم يقبل يثقب اذنه ويستخدم ابدا وقال في موضع آخر
يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال هذه كثيرة يقف
عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة واما شبهتهم الثالثة وهي القول
بان موسى عليه اخبر ان شريعته لا ترتفع الى يوم القيامة فذلك غير
مسلم لان موسى عليه ما اخبر عن المعاد والقيامة في التوراة وانما
اخبر بها الانبياء الذين كانوا بعده والقول بانتشار اليهود في شرق

الارض وغربها باطل لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى ان قتل بختنصر اكثرهم
ولم يصل الى العجم منهم احد قبل ما بعث بختنصر او من قام مقامه جماعة من اسرائهم
الى اصفهان فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بختنصر
بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار للتوراة ثلث نسخ مختلفة احدها
التي في ايدي اليهود العراقي والربانيين والثانية التي في ايدي السامرة
والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي اتفق عليها سبعون حبرا
من احبارهم وهي في ايدي النصارى والاختلاف التي بين هذه النسخ
في التواريخ والشرائع مشهورة واذ لم يبق لهم نقل التوراة التي
عليها اساس حججهم بالتواتر فلم يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى
بان شريعته تبقى الى القيامة والتواتر النصارى ليس ايضا قويا من ذلك لان
ان تواتر اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبداء فان الذين
امنوا بعيسى في زمانه كانوا قليلي العدد ولذلك صار لا يخلهم اربع نسخ
نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة مارقوس وفي تلك الاناجيل
واحد من اكابر الحواريين نقله على وجهه واكثر تحريفاتهم لاحكام
التوراة كاباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروي
عن الحواريين لا عن عيسى عليه وقوله في الجواب على المعتزلة القائلين
بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المعجز على الله تعالى بان ذلك
اذا كان له احتمال لا ان الاشتباه لا يزول المتشابهات غير وارد عليهم
لانهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون به
في الدين والمتشابهات ليس من ذلك القبيل لان الوقف على تاويله وما يعلم
تاويله الا الله لا يضر في الامور الدينية بالاتفاق ويمكن الكفرة
من المسلمين في علمهم اهانة دعواه اهل الحق واثباتها لاهل الباطل
فليس مما يضر بامور الدين وتناقضها لا يتفقونها وقوله بجواز الشيء

التي لا تنافي القطع بعدمه وكما قاله اذا لم يكن العدم واصلا واما فوائد البعثة
التي عدها فمنها ضرورة وجود الانبياء لتكميل الاشخاص بالعقائد الحقة والاخلاق
الفاضلة والافعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع
باجتماعهم على الخير والفضيلة وبساعدهم في الامور الدينية وسياسة
الخارجين عن جادة الخير والصلاح وباقي الوجوه التي عدها فبعضها تأكيد
في المنفعة وبعضها مما لا فائدة في ايراده فان الانبياء عليهم السلام لم يعلموا
والطبائع الخبيثة والطبائع درجات الفلك ولا رصد عطارد ولا اكثر
الصناعات واما الوجه السادس فما حققوا من الحكماء وطريقتهم في اثبات النبوة
انهم يقولون الانسان مدني بالطبع يعنون به ان الشخص الواحد لا يمكنه ان
اسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي
يحفظه من الحر والبرد والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة والاسلحة
التي يحفظ بها من السباع والاعداء وكل ذلك غير حاصل في اصل الوجود
بل كلها مما يحصل بالصناعات والانسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا
بل هو مضطر الى معاونة بني جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد بشيء من ذلك
ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا معنى التمدن ولا بد
فيما بينهم من معاملات ومعاوضات واذا كانوا مجبولين على الشهوة
والغضب فلا بد من قانون بينهم مبني على العدل والانصاف حتى لا يحيف
بعضهم على بعض ولا يجوز ان يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير
خصوصية في ذلك البعض والا لما قبله الباقون ثم تلك الخصوصية يجب
ان يكون من عند خالقهم حتى ينقادوا له وذلك الآتي بها هو النبي ولا بد
من امر يختص به دون غيره يستفيد ذلك ليعرف ويقف عليه ان يقر بكونه نبيا وينقاد
له وذلك هو المعجز فلا بد ان يمهد لهم طرق المعارف والاعتراف
بالمعبود تعينا او تقليدا والاقرار بنبوة ذلك النبي وان يضع بينهم

القوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون وان يوعد
عليهم العبادات لئلا ينسوا عقائدهم في خالقهم ونبيهم وان يعدهم
ويوعدهم في الآخرة ليكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات
والمعاملات كيلا يخونون ولا يذهبون مذاهب اهل النفاق وان يكون
الوعد والوعيد الصادرين عنه موافقا لما في نفس الامر حتى يثقون به
ويعملون بحسبه وهذه الضرورات للنوع الانساني اهم من جلو الاشفار
والحاجبين لوقاية العين ومن تقعير الاخمص لادعام لحوم الاصابع
وغير ذلك مما اشبهه فالمدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان الى الكمال
لا بد وان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام
ويعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا
لاجله قال مسئلة عصمة الانبياء عليهم السلام القائلون بالعصمة
منهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم
انه يكون متمكنا منه والاولون منهم من زعم انه المختص في بدنه او نفسه
بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ومنهم من ساعد على كونه مساويا
لغيره في الخواص البدنية لكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة او بعدم
القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين والذين لم يسلبوا الاختيار
فسروه بانه الامر الذي يفعل الله بالعبد وعلم انه لا يقدم مع ذلك الامر
على المعصية بشرط ان لا ينتهي فعل ذلك الامر الى حد الالجاء وهؤلاء احتجوا
على فساد قول الاولين من العقل بان الامر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم
على عصمته مدحا ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ومن النقل
قوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي ولا تجعل مع الله الها آخر
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وما ابرئ نفسي ثم ان هؤلاء
زعموا ان اسباب العصمة امور اربعة احدها ان يكون لنفسه او لبدنه

حاجبة تسمى ملكة مانعة من الفجور والفرق بين الفعل والملكة معلوم ثانيها
ان يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وثالثها تاكد تلك العلوم
بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى ورابعها انه متى صدر عنه امر من باب
ترك الاولى والنسيان لم يترك مهملا بل يعاتب ويشدد عليه ويضيق الامر
عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما عن المعاصي
لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام
بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معينا له
على مقتضى الملكة النفسانية ثم الوحي يصير متمما له ثم خوف المؤاخذة على
القدر القليل يكون مؤكدا لذلك الاحتراز فهو اي من اجتماع هذه الامور
تاكد حقيقة العصمة اقول في كون اسباب العصمة مشتملة على هذه
الامور الاربعة نظر لانهم جعلوا الوحي احد اسبابها وكثير من الامة يقولون
بعصمة الملائكة والائمة ويعصمون حواء ومريم وفاطمة ولم يقولوا
بالوحي اليهم والعصمة تقتضي ان لا يكون العصمة لاجل الطمع في السعادة
او الخوف من المعصية لان ذلك يقتضي ان لا يكون العصمة مقتضى طبع صاحبها
بل يكون بالتكلف والاجود ان يقال ان الله تعالى يفعل في حق صاحبها
لطفا لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته
على ذلك هذا على راي المعتزلة او يقال انها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها
المعاصي وهذا على راي الحكماء قال ثم اتفقت الامة على كون
الانبياء معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا
ان كل ما ينطلق عليه اسم العصيان فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل
المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساده انه لو جاز الكفر
عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله فاتبعوني وفساد ذلك يدل
على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز اظهار الكفر

على سبيل التقية احتجوا عليه بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان
اظهاره القاء للنفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا ايضا باطل لانه يفضي
الى اخفاء الدين بالكلية ولانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به وقت ظهور
الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له وكان يلزم ان لا يجوز
لاحد من الانبياء اظهار الدعوة لان الخوف الشديد كان حاصلا لابراهيم
عليه السلام زمان نمرود ولموسى عليه السلام في زمان فرعون مع انهم لم يمتنعوا عن اظهار
الحق ومن الناس من لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره لكنه جوزوا الكبائر عليهم
والاكثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا
اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجات
الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى
الى قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون
النبي اقل حالا من الامة فبالاجماع اقول لو قال الانبياء الذين علموا قبح
الفواحش واوقفوا الا على الامور الالهية فيكون صدور الذنب عنهم
افحش لكان اقرب والمحصن لا يرجم لشرفه بل لاستغنائه عن الزنا بخلاف
غيره قال الثاني ان صدر اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون
مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكنه مقبول
الشهادة والا لكان ادنى حالا من عدول الامة الثالث ان صدر اقدامه
على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى
ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة الرابع
لو اتى بالكبيرة لوجب الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى
الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال اقول هذا الدليل لا يختص بالكبيرة
فانه في الصغيرة ايضا قائم قال اما الذين لم يجوزوا الكبائر فقد

واختلفوا في الصغاير واتفق الاكثرون على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية
قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم صدورها على احد وجوه
ثلثة احدها السهو والنسيان والثاني ترك الاولى والثالث اشتباه
المنهي بالمباح اما الاول ترك الاولى ليس من المعاصي فان الاولى وغير
الاولى سيان كما في كونهما مباحين وانما عوتب على ترك الاولى لا على سبيل
العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الاولى وايضا اشتباه المنهي بالمباح
لا يجوز عليهم لانه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها
وايضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المومنين
نوله ما تولى ونصله جهنم والذي يشتبه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى
به فصل واختلفوا في الوقت الذي يعتبر فيه العصمة اما الفضلية
من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه انه يكفر ومنهم من لم يجوز
ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك لكنه
زعم ان هذا جايز لم يقع ومن الحشوية من زعم ان رسول الله صلعم وسلم كان
كافرا قبل البعثة لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ولقوله تعالى ما كنت
تدري ما الكتاب ولا الايمان واتفق المحصلون على فساد ذلك ومن الناس
من طرد هذا الحكم في الائمة وقال كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل البعثة
لا يجوز ايضا ان يكون الامام كافرا قبل الامامة ولذلك يطعنون في امامة
الشيخين فاما انه هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالاكثرون
من اهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بافعال اخوة يوسف ع ومنهم من لم يقل
به ولم يقل بنبوتهم ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة
قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه
ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح فاما لو اصروا على الكباير بحيث
يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جايز لان المقصود من بعثهم تفوت

تفوت على هذا التقدير واما انهم هل يجب كونهم معصومين عن الصغاير
قبل البعثة وبعدها فالروافض اوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوها
لكن اختلفوا في كيفيتها اما النظام والاصم وجعفر بن مبشر فانما جوزوا
ذلك على طريق السهو والنسيان فيقال لهم اما ان يقولوا انه حال السهو
بقي مكلفا وهو غير جايز لانه تكليف ما لا يطاق او لا يبقى مكلفا فحينئذ لا يكون
ذلك معصية او يقولوا انما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان وهو قول
اهل السنة ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الاولى والافضل
لو كان ترك الافضل سببا لاستحقاق العقاب لعوتبنا ابدا لان لا عبادة
الا وفوقها عبادة ولاستحقوا العتاب على المباحات لانا نقول استحقاق
العتاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا لزم منه فوات مصلحة او حصول
مضرة لا يمكن احتمالها في الاعتذار عن قصة ادم عليه السلم ومنهم من زعم



ان قوله وعصى ادم اي عصى اولاد ادم كما في قوله واسئل القرية ومنهم
من سلم ان المراد ادم عليه السلم ثم زعم ان صدور ذلك كان قبل الرسالة
ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان
لقوله تعالى فنسي والاعتراض عليه ان ابليس ذكر ادم وقت الوسوسة
امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة ومع هذا التذكر يمتنع
حصول النسيان وايضا ان الله تعالى عاتبه على ذلك في قوله الم انهكما
عن تلكما الشجرة وادم وحوا اعترفا بالزلة فقالا ربنا ظلمنا والله تعالى
قبل توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم
ان ادم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه
احدها زعم النظام ان ادم فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه
الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة الى
الشخص فقد يكون اشارة الى النوع كقوله هذا وضوء لا يقبل الله

الصلوة الآية وزعم القروي ان النهي ان كان ظاهرا في التحريم لكنه
ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر لدليل عنده اقول يؤكد قول
من يقول المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى اولاد آدم قوله
تعالى في قصة آدم فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق
لم يشرك آدم وحواء انما اشرك اولادهما ومن يقول ابليس ذكر آدم ومع
هذا التذكر منع النسيان فجوابه انه يجوز ان يكون وقت التذكر غير وقت
النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى فنسي وهذا النهي يجوز ان يكون
نهي الكراهة لا نهي التحريم وبالجملة اذا تعارضت الدلايل فلا خلاص الا
بالتاويل او التوقف قال مسئلة الكرامات جايزة عندنا خلافا للمعتزلة
وللاستاذ ابي اسحق منا لنا التمسك بقصة مريم وآصف ثم تميز الكرامة
عن المعجزة بتحدي النبوة اقول للمنكر ان يقول ذلك محمول على معجزات
عيسى وسليمان اما في عيسى فعلى سبيل الارهاص واما في سليمان فقد كان
على سبيل التحدي مع بلقيس يعني بعض اتباعي يقدرون على هذا فهل تقدرون
انتم عليه بدليل انها اسلمت بعد مشاهدة معجزاته قال مسئلة الانبيا
افضل من الملايكة عندنا خلافا للمعتزلة وللقاضي منا وللفلاسفة
لنا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وسواء اجريناه على
العموم او على عالمي ذلك الزمان كما في قوله واني فضلتكم على العالمين
فالمقصود حاصل ولان البشر يعرفون الله تعالى ويحبونه مع كثرة الصوارف
عنه من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة وليس للملايكة
شي من ذلك فيكون طاعة البشر اشق فيكون افضل لقوله تعالى افضل
العبادة احمزها اي اشقها اقول لقايل ان يقول تريد بالفضل كثرة
العلم او القربة الى الله او غير ذلك فان اردت به كمال العلم فغير مسلم بان علوم
الملايكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان اردت به القربة فالملايكة

لانهم غير محتاجين الى وسايط منهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون
الى وسايطهم قال اما الفلاسفة فقد احتجوا على ان الملك افضل
بوجوه احدها ان الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشا
الاخلاق الذميمة والجسمانيات غير خالية عنها وثالثها الروحانيات
صور مجردة كمالاتها حاصلة بالفعل والنفوس البشرية مادية اما لجوهرها
عند من يجعل النفس مزاجا او في افعالها عند من يجعلها مجردة وعلى التقدير
فهي بالقوة وما بالفعل التام اشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات
صور مجردة كمالاتها حاصلة بالفعل ليس فيها شايبة الانفعال فيكون
وجودات محضة وخيرات محضة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة
فالمادة منبع العدم والشر والخير افضل من الشر وخامسها الروحانيات
نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وسادسها
الروحانيات فضلت الجسمانيات في قوتي العلم والعمل اما العلم فلاحاطتهم
بالامور الغايبة عنا واطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية علينا
ولان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزوية وعلومهم فعلية وعلوم
الجسمانيات انفعالية وعلومهم فطرية امنة من الغلط وعلوم الجسمانيات
كسبية متعرضة للغلط واما العمل فلانهم عاكفين على العبادة
يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجسمانيات ليس كذلك وسابعها
الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الاجسام كالسحاب والزلازل
القوية من غير ان يعرض لها فتور واختلال بخلاف الجسمانيات وثامنها
الروحانيات اختيارا انها متوجهة الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات
اختيارها غير جارية بل مترددة بين جهتي السفالة والعلو وتاسعها
الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية والجسمانيات
بهذه الهياكل الفاسدة ونسبة الارواح نسبة الهياكل فلما كان

فلما كان الهياكل السماوية اشرف كانت الارواح السماوية اشرف وعاشرها الارواح
الفلكية متصرفة في هذا العالم فانها هي المدبرات امرا وهي المبداء والمعاد
وهما اشرف من غيرهما المبداء والمعاد فالروحانيات اشرف اقول
في هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط اشرف من المركب فممنوع فان
العناصر اشرف من الناس حتى من الانبياء فان اجسامهم مركبة من العناصر
وقوله الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير
خالية عنها فيقال له ان اردت بالروحانيات المفارقات فالنفوس
البشرية مفارقة وهي ملابسة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية
والعنصرية ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات صور ذات محضة
ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة وصورة ففي هذه
الفقرة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة وفي قوله
الروحانيات نورانية علوية لطيفة ووصفها باوصاف الاجسام
فان النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون
الا اجساما الا ان يريد بهذه الصفات غير ما هي دالة عليها وقوله في تفضيل
علم الروحانيات باحاطتهم بالامور الغائبة عنها مستدرك لان الغيبة
والحضور لا يكون في غير الاجسام وقوله اطلاعهم على مستقبل الزمان
مناقض قوله لان علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية ينفي
انها لا تعلم الا له لانها ليست بفاعله ولا بعلة فلا يعلمها ما هو اعلى درجة
منه واما عكوفهم على العبادة فمن شان النفوس السماوية عندهم
التي تحرك اجسامها تقربا الى مبادئها وقوله الروحانيات تقوى على
تصريف السحاب والزلازل ههنا اخرج العقول عن الروحانيات فانها
لا تباشر الاجسام والرياح والابخرة التي تصرف الرياح وتعمل
الزلازل ليست بعقول ولا نفوس وفي قوله الجسمانيات

احسنيا بانها غير جازمة اخرج نفوس البشرية عن الروحانيات وفي
الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية والجسمانيات بالهياكل الفاسدة
اخرج العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية
وفي قوله الارواح الفلكية هي المدبرات اوا خاص بالنفوس السماوية
واخرج العقول من الروحانيات وفي قوله هي المبداء والمعاد
قول لا يقول به احد فان الفلاسفة يقولون ان المبداء هو الله تعالى
والمعاد اليه لا من النفوس واليها اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان كمال النفوس الانسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه
بالكلية اليه وهو المراد من عوده اليه قال اما المسلمون فقد
احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين وقوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون وقوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم والجواب عن شبه
الفلاسفة فمبني على فساد اصولهم وقد تقدم ذلك وعن التمسك بالايات
مذكورة في الكتب البسيطة اقول لو دلت الاية الاولى على تفضيل
الملك على ادم وقت مخاطبة ابليس لكنها ما دلت على تفضيله عليها
بعد الاجتباء وفي الاية الثانية نفي الاستنكاف عن الملائكة لا يدل
على تفضيلهم على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى
انه ابن الله لقول المشركين انهم بنات الرحمن والاية الثالثة تدل على
تخيل تلك النسوة ان جمال الملك يكون اكثر من جمال البشر لا على تفضيل الملك
على البشر قال القسم الثاني في المعاد مسئلة اختلف اهل العلم
فيه فاطبق المسلمون على المعاد البدني والفلاسفة على المعاد النفساني
وجمع من المسلمين والنصارى عليهما وجمع من الدهرية على نفيهما وتوقف
جالينوس في الكل اما القائلون بالمعاد البدني فمنهم من زعم ان الله تعالى

يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم انه يفرق الاجزاء ثم يجمعها والكلام
فيه متفرع على مسايل مسئلة الذى يشير اليه كل انسان بقوله انا اما
ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او مركبا من هذه الاقسام
تركيبا ثنائيا او ثلاثيا اما المتكلمون فزعموا انه جسم ثم الجمهور منهم
يقولون ان هذه البنية المحسوسة وهو ضعيف اما اولا فلان هذه البنية
ولانها دائمة فى التغير ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى السمن
ان كل واحد يعلم ان هويته باقية فى الاحوال كلها واما قوله المحسوسة
ضعيف ايضا لان المحسوس هو اللون والشكل القايمان بسطحه
الظاهر والانسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون والآلات
الاجزاء الداخلة باسرها خارجة عن هويته حينئذ مع انها هو حقيقة الانسان
غير محسوسة بالاتفاق ومنهم من زعم انها اجزاء اصلية باقية من
اول العمر الى منتهاه اقول يريدون بهذه البنية الاجزاء الاصلية
من البدن التى لا يمكن ان يقوم احياه بل قل منها لا الاجزاء التى يزيد
وينقص فى الاحوال والمحسوسة ان من شان تلك الاجزاء ان يحس بها
لانها محسوسة بالفعل والاجزاء الداخلة يحس بالتشريح وان لم يكن محسوسة
فى حال الحيوة وهى غير الشكل واللون فكان المذهبين واحد قال
ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندى انه جزء لا يتجزى فى القلب وزعم
النظام انه اجسام لطيفة سارية فى الاعضاء والاطباء زعموا ان الروح
اللطيف الموجود فى التجويف الايسر من القلب ومنهم من جعله الروح الدماغى
ومنهم من جعله الاخلاط الاربعة او الدم خاصة واما الذين قالوا انه
جسمانى فمنهم من جعله عبارة عن المزاج او اعتدال الاخلاط ومنهم
من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتالف اجزائه ومنهم من جعله
عبارة عن الحيوة واما الذين قالوا انه غير جسم ولا جسمانى فهم الفلاسفة

ومن المعتزلة معمر ومنا الامام الغزالى والحجة القوية للمثبتين من وجهين
الاول ان العلم بالله غير منقسم اذ لو انقسم لكان اما ان يكون كل واحد
من اجزائه علما او لا يكون فان كان علما فاما ان يكون علما بذلك المعلوم
فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف وان لم يكن علما بذلك المعلوم
فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى
هذا خلف وان حصلت هيئة زائدة فان انقسمت عاد التقسيم والا حصل
المقصود واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون محله منقسما لان الحال فى المنقسم
منقسم وكل جسم منقسم بناء على نفى الجوهر الفرد فمحل العلم بالله غير
متحيز والحال فيه جوابه انا بينا اثبات الجوهر الفرد ثم قوله الحال
فى المنقسم منقسم منقوض بالنقطة والوحدة والاضافة والوجه الثانى
محل القدرة والعلم وساير الاعراض النفسانية ان كان هو البدن
فاما ان يكون محلها جزءا واحدا من البدن او اكثر من الواحد الاول
محال اما اولا فلاستحالة الجزء الذى لا يتجزى واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون
ما عدا ذلك الجزء ميتا وهو مكابرة واما الثانى فاما ان يكون الاجزاء
موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا فى
المحال الكثيرة وهو محال او يكون القائم بكل واحد منها علم على حدة وقدرة
على حدة فلا يكون الانسان الواحد عالما واحدا بل علماء لكنه باطل بالفرق
فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لا اشياء جوابه منقوض على مذهب
لى على بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب وبقية ادلتهم
مع الجواب مذكورة فى كتبنا الحكمية اقول حجتهم الاولى مبنية
على ان العلم بالشى صورة مساوية فى الشى حالة فى العالم فان كان
حلوله حلول السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز ان يكون الصورة المساوية
للشى الواحد من حيث انه واحد منقسما فاذن يجب ان يكون محله غير منقسم

ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم غير سارية ولا بالوحدة والاضافة
لانهما عقليان ولا بالوجود لامتناع حلوله في شيء غير موجود والذي قال
في اجزاء العلم بالشيء فالحق انها يمكن ان يكون علوما لا بذلك الشيء كالجنس والفصل
والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركبهما تقوم بهما وهما يقومان بالعالم ولا يلزم من
انقسامها عليهم انقسام محلها فان حكمها حكم الوحدة القائمة بمحل الكثرة
واما في الحجة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائما بجزء من البدن
بان في الاجزاء منها بل يلزم ان لا يوصف سائر الاجزاء بالعلم والقدرة والا فهو
يكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة غير وارد عليهم لانهم يجوزون ذلك
وابو علي يقول يكون كل حس قوة حالة في عضو يمكن قسمته الى اجزاء كثيرة
وكذلك القدرة ولكن الاحساس واستعمال القدرة يكون للنفس خاصة بواسطة
انما على اثبات النفس الناطقة مستدل بالعلم على ما مر وبغيره من الدلايل
المذكورة في كتبه قال صحح العقلاء ان المدرك للجزئيات هو البدن
فالمدرك للكليات هو البدن بيان الاول انا نعلم بالضرورة انا نحس الحرارة
باصبعنا اذا لمسنا النار وانكاره مكابرة وبيان الثاني من وجهين
الاول انا اذا احسسنا حرارة جزئية امكننا حمل الحرارة الكلية عليها والحاكم
بالكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور واذا كان
المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن الا ان يقال البدن
مدرك للجزئيات فقط والنفس للكليات فقط لكنه باطل لانه حينئذ يكون الانسان
مدركا للجزئيات من حيث الثاني ان الماهية التي عرضت لها انها كلية جزء من
الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان ومدرك المركب مدرك المفرد
فمدرك هذا الانسان لا محالة فمدرك الانسان لا محالة والانسان كلي ولا يمتنع
هذا الا ان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل احد جزئيه وهو كونه
هذا لكنه باطل اما اولا فلانا دللنا على ان النفس لا يجوز ان يكون صفة

موجودة بآلاتها والا لزم التسلسل واذا لم يكن النفس موجودة بآلاتها استحال ان يكون
متعلق الابصار واما ثانيا فلان متعلق الحس اذا كان مجرد النفس وهي مجرد
النفس امر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات امر واحد
في الكل فوجب ان لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الابصار وكذا الثاني يدل
على كذب المقدم ولنذكر الان بعض احوال النفس اقول القول بان مدرك
الجزئيات غير مدرك الكليات فنزاد على القائلين بالنفس والحجة مبنية على
مذهبهم ان مدركهما شيء واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات
المحسوسة بالآلات وتدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وتمام كلامه
في هذه الحجة حشو لا فائدة فيه ولا هو بوارد على احد من العقلاء قال
مسألة مذهب ارسطاطاليس واتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع
واحتجوا بانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية
كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس جسم
الاعتراض لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه انها مدبرة الابدان
البشرية وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز ان يقال انها مختلفة بتمام الماهية
ومشتركة في العوارض وذلك غير ممتنع كما في الضدين فانهما مع اختلافهما
مشتركان في الاختلاف والتضاد سلمناه لكن لم قلتم ان كل مركب جسم
بل مذهبكم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لكن الموجبة الكلية لا تنعكس
كنفسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس والعقول وكل ما دخل تحت
جنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل اقول حجتهم على ان النفوس
البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشملها وهذا كاف واما ان كل
مركب جسم فان ارادوا به التركيب العقلي فليس كذلك فان المركب
من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وان ارادوا به التركيب من الجواهر
فحق ان المركب من الجواهر لا يكون الا جسما بسيطا كالعناصر او مركبا

كالمعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض كالحلقة المركبة من اللون
والشكل ايضا لا اللون وحده قال ومنهم من زعم انها مختلفة الماهية
واحتجوا بانها مختلفة في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع
المزاج لان الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجية لانها
قد يكون بحيث يقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا انها من لوازم النفس واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه الحجة اقناعية اقول هذه الحجة
مما اورده ابو البركات وغيره من المتقدمين ايضا من ذهب اليه وهي ضعيفة
لان الملزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض
المختلفة ولما كانت النفوس مشمولة لحد واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة
بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان
مختلفا لا يلزم منه ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطية لا اقناعية
قال مسئلة زعم ارسطاطاليس واتباعه انها حادثة خلافا
لافلاطون ومن قبله حجة القائلين بالحدوث انها لو كانت ازلية لكانت
اما ان تكون واحدة او كثيرة وان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان
ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل احد وبالعكس هذا خلف
او لا تبقى واحدة فقد انقسمت وذلك محال لان النفسين اللتين حصلتا
بعد الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة
قبل حصولها هذا خلف ولئن قلنا انهما ما كانتا حاصلتين فقد حدثتا
الآن فهما بالانفصال فقد حدثتا الآن فهاهنا انتفت ذات النفس التي
كانت موجودة قبل فقد واما ان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بما هو
اما الذاتيات او لوازمها وهما محال لان النفوس البشرية متحدة
بالنوع ولو لم تتحد كلها بالنوع فلا اقل من ان يحصل من كل نوع

شخصان واما العوارض فهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما
يتحقق عند تغاير المواد وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف
بالعوارض الاعتراض لا نسلم انه يوجد شخصان من نوع واحد و
ما مر سلمناه لكن لم قلت ان الامتياز لا بد وان يكون بما ذكرتم وبيانه
ما مر سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض قوله
وقبل هذا البدن لا مادة قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يكون قبل
تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر فانتقلت منه الى هذا
على سبيل التناسخ اقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم
كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بالامور
المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هي متحدة بالنوع وامتناع تعلق
الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير اولوية وترجح
في البعض دون البعض وحينئذ يمتنع تكثرها اصلا واذن هذه الحجة قطعية
من غير احتياج الى ابطال التناسخ قال القائلون بحدوث النفس
اتفقوا على فساد التناسخ لوجوه احدها انا قد دللنا على حدوث
النفس فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفا على حدوث
شرط والا لم يكن حدوثها الآن اولى من حدوثها قبل ذلك
وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن واذن حدوث الاستعداد البدني
علة فيضان النفس عن المبدأ القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به
نفس على سبيل التناسخ ابدا وان يستعد لقبول نفس اخرى ابتداء
فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال لان كل واحد يجد ذاته
شيئا واحدا لا شيئين الاعتراض هذه الحجة مبنية على حدوث النفس
والكلام في حدوث النفس مبني على فساد التناسخ على ما لاح الحالفة
فيكون دورا سلمنا انه لا دور لكن لم لا يجوز انتقال النفوس المختلفة بالماهية

فالبدن المتعلق به احد منهما الا يكون مستعدا لغيره سلمنا التساوي
لكن لابد من التباين في الهوية وما به التباين غير ما فيه التماثل فلم يلزم
من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بتلك الخصوصية
كونه مستعدا للاخرى سلمنا حصول المساواة فلم لا يجوز تعلق
النفسين ببدن واحد قوله لان كل احد يجد نفسه شيئا واحدا
قلنا الذي يدركه منى بقولي نفسي وكل نفس يجد نفسها نفسا واحدة
لا غير فلم يلزم محذور اقول الدور غير لازم على ما بين واختلاف
النفوس بالماهية باطل لما مر والتباين في الهوية انما حصل من جهة
البدن واذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخ وللنفس الحادثة
تعلقا معا به وان لم يكن مستعدا لهما معا بطل التناسخ وتعلق نفسين
ببدن يوجب اختلاف احواله بان يحصل فيه المتقابلات معا كالنوم و
الحركة والسكون وذلك محال بالبديهة قال وثانيها لو كانت نفوسنا
موجودة قبل بدننا في بدن اخر لتذكرنا تلك الحالة والاعتراض
لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن
وثالثها انه لو صح التناسخ لكان اما ان يكون واجبا فيلزم ان يكون
عدد الهالكين مثل عدد المحدثين او جائزا وهو محال لانه يلزم بقاء
النفس معطلة فيما بين التعلقين وضعف هذه الحجة لا يخفى اقول
الدليل الثاني ليس بصحيح لان التذكر انما يكون بالة واذا اختلفت
الالات لم يمكن بقاء التذكر بحاله والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي
عددي الهالكين والمحدثين على تقدير وجوب التناسخ وجواز التعطل
على تقدير جوازه حجة على القائلين بالتناسخ يقولون بالتساوي
وان كان مستبعدا في الاوساط واما الاخيار والاشرار الذين يبلغون
الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل قال مسئلة اتفق الفلاسفة

على امتناع عدم الارواح واحتجوا بان العدم لو صح عليها لكان امكان
العدم سابقا لا محالة على العدم وذلك الامكان يستدعي محلا ويجب
ان يكون المحل باقيا عند ذلك العدم لان القابل واجب الحصول عند المقبول
والشيء لا يبقى عند عدمه حادث كل ما يصح عليه العدم فله مادة فلو
صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك باطل
لما بينا انها ليست بجسم وايضا على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء
المادي لم يكن قابلا للعدم والا افتقر الى مادة اخرى ولا محالة
ينتهي الى مادة لا مادة لها فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد
والاعتراض لا نسلم ان الامكان امر ثبوتي وعلى هذا التقدير لا يستدعي
محلا وايضا فالنفس حادثة فيكون مسبوقة بالامكان والامكان الثابت
لها لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان فسادها سلمنا انها لو قبلت
العدم لكانت مادية فلم لا يجوز وقوله كل مادي جسم قلنا لا نسلم
بل مذهبكم ان كل جسم مادي والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف
وهو يحتمل حصول الجوهر فيكون مركبا قوله اذا نظرنا الى الجزء المادي
وجب ان يكون باقيا قلنا هب انه يجب بقاء مادة النفس لكن لا يلزم
من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى ببقاء احد اجزائه
وتحقيقه ان المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها
وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون
صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لاحتمال توقف امكان تلك الكمالات
على حصول الجزء الصوري الفائت اقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس
والارواح فان النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان
والارواح اجسام مركبة من الابخرة والادخنة المرتفعة من الدم المحتبسة
في الشرايين والعدم يمتنع عندهم على النفوس دون الارواح ولا يلزم من احتجاج

القابل للعدم الى المحل كونه مركبا من المادة والصورة اذ لو كان عرضا
لكون في محل ويكون امكان عدمه في محله مع انه لا يكون مركبا من مادة وصورة
وبالجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصور والاعراض الجسمانية و
وما يتركب منها ومن غيرها وذلك لا يدل على امتناع انعدام
المادة البسيطة والمفارقات البسيطة قوله في الاعتراض الامكان
ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد
كما مر وهو عرض وجودي الا ان المراد يمكن ان يصير جسما كما امكن
النطفة في الرحم جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا لعدم ماهيتها
لانه امر يعقل عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك غير ما نحن فيه واما
الامكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له مدبر
يتصرف فيه ليصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدا الاول
نفس ناطقة تدبره وهذا الاستعداد كاف في الشرطية لفيضان مدبر
عليه واما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا
لقبول اثر المدبر ويسقط علاقته عنه اما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي
عدم المدبر لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود
بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطا
في الفيضان كون عدمه شرطا في الفنا بل ربما يكون شرطا في الانصاف
وهو غير الفناء وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية
لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة فانهما محمولان عقليان والمادة
والصورة جزآن للجسم وقولهم بعد تقدير كون النفس مادية على انه محال
بقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء المادة لا يوجب بقاء المركب
الذي هو النفس فالجواب انهم انما يكتفون ببقاء المادة لان مادة النفس
يكون جوهرا مفارقا باقيا مع فناء ما حل فيه ويلزم بالدليل الاول

ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولمبادئها لكونه كذلك فيكون هو
النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا وكمالا زائدا عليها لمبادئها
وذلك لا يمكن ان يزول عنها قال مسئلة النفس الناطقة تدرك الجزئيات
عندنا خلافا لارسطاطاليس ولنا على ذلك انا ههنا شيء يحمل الكلي على
الجزئي وذلك الشيء مدرك لهما والمدرك للكلي هو النفس فالمدرك للجزئي
هو النفس احتجوا بانا لو تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين في الجانبين
فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ لم يكن ذلك موجودا في الخارج فهو اذن
في الذهن فمحل احد الجناحين ان كان محلا للثاني استحال حصول الامتياز
لان امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية ولا للوازمها المشتركة بين
الافراد لكن الامتياز حاصل فمحل احدهما غير محل الثاني وذلك لا يعقل
الا في الجسم والجسماني والجواب ان الادراك ليس هو الانطباع على
ما حققناه ولان عندكم الصور منطبعة في الخيال ولا ادراك هناك بل
غايته انه مشروط فلم لا يجوز ان يقال تلك الصور منطبعة في آلة جسمانية
ثم النفس تطالعها وتدركها اقول هذا الكلام مبني على ظنه انهم
انهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك انما يقولون
انها تدرك الجزئيات بآلة وتدرك الكليات بغير آلة وما اورد من جانبهم
دليل على كون ادراك الصورة بآلة وما قاله في جوابهم غير مناف لذلك
بل المنافاة كان في تصوره لا غير على ان بعض الحكما ومنهم الشيخ ابو
البركات قالوا الصور الوضعية كالمربع المجنح وغيره لا يرتسم في الخيال
بل يرتسم في النفس بشرط تصرف النفس في الة تسمى محل الخيال ولو يلزم
من ارتسام الشيء ذي وضع صيرورته ذا وضع لكن لا يلزم عكسه اعني
من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له ذا وضع قال مسئلة
اتفق الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيات البدنية

بعد الموت واحتجوا عليه بان اللذه ادراك الملايم والملايم لها ادراك المجردات
والادراك حاصل بعد الموت فاللذه حاصلة هناك فيقال لهم ان قلتم اللذه
نفس الادراك فهو باطل لحصول الادراك دون اللذه وان قلتم الادراك سبب اللذه الادراك ح
فما الدليل عليه والاستقراء لا يفيد الا الظن والقياس على ساير اللذات كذلك
ايضا سلمناه لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لا محاله لاحتمال توقف
تاثير الموثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر او على زوال مانع لم يزل
اقول انهم ما قالوا ان اللذه نفس الادراك كما ذكرت بل قالوا انها ادراك
الملايم من حيث هو ملايم فان كل لذيذ لم يدرك لا يكون لذيذا كالحلاوة في الفم
الخدر وان ادرك ولا يكون ملايما لا يكون لذيذا كفرق الاتصال وان ادرك الملايم
لا من حيث هو ملايم لا يكون لذيذا كالغذاء المشتهى عند الشبعان وكل مدرك
لهذه الصفه لذيذ ولكون الحد مطردا منعكسا حصلت المساوات واذا
قالوا نحن ما نريد باللذه الا هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا ما يراد البعض
منهم معترفون بان مع عدم حضور الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب
من السبب اما هنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدود واذا كانت
اللذه هي هذا المعنى فهي يكون حاصلا عند حصوله وعندهم ان مدرك
اكمل من المبدا الاول فادراكه اتم اللذات والمعارفون معترفون بع
ما نيل بهل اللذه كان اما لان الادراك لم يحصل بالحقيقه او حصل والصوارف
عن ذلك حاصل معها **قال** مسله اتفقوا على شقاوه النفوس الجاهله
وضعف حجتهم فيه مذكور في كتبنا الحكمية واتفقوا على ان تلك الشقاوه
وان الشقاوه الحاصله بسبب الهيات البدنيه منقطعه وقد بينا ضعف قولهم
في الفرق وهذا جملة الكلام في المعاد النفساني ولنتكلم الان في المعاد البدني
اقول انهم قالوا الملكات تنقسم الى ما لا يكون الالات البدنية
شرطا في حصولها كالادراكات العقلية والى ما يكون الالات البدنية شرطا
في حصولها كالامور المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهله عادمة
الكمالات التي يكون من جنس الملكات الاول واذا انقطع منها التعلق بالابدان
بقيت على الجهل دايما وادركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنيه
مانعة عنه فصارت معذبه بتلك الحسرة واما عادمة الكمالات
الالية فربما تزول ملكاتها الردية بزوال اسبابها البدنيه فتزول تعذبها بها
وهذا القدر كاف في الفرق **قال** مسله اعاده المعدوم عند
اصحابنا جايز خلافا للفلاسفه والكرامية ولابي الحسين البصري من المعتزله
لنا ان الشي بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته او لشي من لوازمها وجب
امتناع مثله وان كان لامر عرض لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض
يزول الامتناع لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم
على الشي يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت
وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون
متناقضا **اقول** القول بالاعاده لا يصح الا مع القول بان المعدوم
شي ثابت حتى يزول عنه العدم تارة والوجود اخرى وقد سبق فيما مر
ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع احكام عقلية على متصورات
ذهنيه فلهذا الحكم بامتناع وجود شريك الاله ليس على شريك ثابت في الخارج
وقوله الشي بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته او لشي من لوازمها وجب
مثله فالجواب عنه الشي بعد العدم ممتنع الوجود المقيد بعد العدم
وذلك الامتناع ليس لماهيته ولا لامر يزول عن ماهيته بل هو لازم
للماهيه الموصوفه بالعدم بعد الوجود وقوله الحكم على الممتنع بانه
لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا قد مر جوابه وهو ان الحكم
على ما امتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه
متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين
قال والخصم المخالف بامور احدها ان الشي بعد عدمه نفي محض

ولم يبق هويته اصلا فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره
والمتميز ثابت وثانيها انه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله وما يفضي الى ان
لا يتميز الشيء عن مثله كان باطلا وثالثها انه لو اعيد وقته الاول معه يلزم
ان يكون مبتدا من حيث انه معاد وهو متناقض والجواب عن الاول
ان قولكم لا يصح الحكم عليه متناقض كما تقدم وعن الثاني انه لا يتميز عن مثله
في علمنا وذلك لا مضرة فيه اما في نفسه فلم وعن الثالث انه انما يكون مبتدا
لو وجد مع الوجود المبتداء في ذلك الوقت اقول تلخيص الحجة الاولى
ان الشيء بعد عدمه نفي واعادته تكون بوصف عينه الذي هو المبتداء
في الحقيقة وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول وقوله القول بانه لا يصح
عليه الحكم متناقض قد مر فساده وتلخيص الحجة الثانية ان المعاد ومثل
المبتداء واحد في الخارج سواء علمنا بهما واحدا او لم نعلم ولا فرق بينهما
غير ما يتوهم منها مما لا حقيقة له في الخارج وتلخيص الحجة الثالثة ان الشيء الواحد
لا يمكن ان يعتبر الا بتغير عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد
هو المبتداء بعينه وجب ان تكون نسبته الى زمانه تلك النسبة الاولى بعينها
وهذا ضعيف لان الباقي يتغير نسبته الى ازمنة بقائه ولا يصير هو غيره
بتغير تلك النسب وقاس بعض نفاة المتكلمين من المحدثين اعادة المعدوم
على التذكر بان زوال التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحدا وذلك
باطل لان التذكر لا يتصور الا مع بقاء المتذكر في الذهن وتخلل العدم
بين الالتفات الاول اليه والالتفات الثاني وههنا لم يمكن ان يكون
شيء باقيا اصلا مسئلة اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء
بعد تفرقها خلافا للفلاسفة لنا انه في نفسه ممكن والصادق اخبر عنه
فيجب القول به انما قلنا انه ممكن لان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل
والفاعل وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان تلك الاجزاء الاعراض
القايمة به امر ثبتت له لذاته وما بالذات كان حاصلا ابدا فتلك القبول

حاصل ابدا واما بالنظر الى الفاعل فانه تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص لكونه
عالما بالجزئيات وقادر على جمعها وخلق الحيوة فيها لكونه قادرا على كل
الممكنات واذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة وانما قلنا ان الصادق
اخبر عنه لان الانبياء عليهم السلم اجمعوا على القول به واذا ثبتت المقدمتان
ظهر المطلوب فان قيل اما الكلام في الامكان مبني على اصول تقدم القول
فيها لها وعليها ولا نعيدها سلمناه لكن لا نسلم ان الصادق اخبر عنه
قوله الانبياء اجمعوا عليه قلنا لا نسلم فان ساير الانبياء لم يقولوا
الا بالمعاد الروحاني واما محمد عليه السلم فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد
الجسماني ولكنك قد علمت ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بل ظنية وايضا
فكما جاء القول بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة
فاذا جاز المصير الى تاويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه فلم لا يجوز مثله
في هذا الباب اقول اجمع المسلمون على المعاد البدني بعد
اختلافهم في معنى المعاد فقال القايلون بامكان اعادة المعدوم ان الله
يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال القايلون بامتناعه ان الله يفرق اجزاء
ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون
على محمد عليه السلم فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عليه السلم لم يذكر المعاد
البدني ولا انزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده
كحزقيل وشعيا عليهما السلم ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد
ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة
العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء
فيه كلاهما اما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر
واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد واكثره مما لا يقبل التاويل مثل

مثل قوله عز من قائل قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها وانظر الى العظام كيف ننشزها افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى
غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى اما القياس على التشبيه فغير صحيح لان التشبيه
مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التاويل
واما المعاد البدني فلم يقم دليل لا عقلي ولا نقلي على امتناعه فوجب
اجراء النصوص الواردة فيها على مقتضى ظواهرها قال سلمنا
ان ذلك يدل على قولك لكنه معارض بامور احدها ان العالم ابدي على ما تقدم
فالحشر باطل وثانيها ان الجنة والنار اما ان يكونا في هذا العالم او في عالم
اخر فان كان في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر
والاول محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق ولا غاية لها شيء من الفاسدات
والثاني هو محض التناسخ واما في عالم اخر فمحال لان الفلك بسيط على
ما لاح فشكله الكرة فلو فرض عالم اخر لكان كريا فيفرض بين العالمين
خلاء وهو محال وثالثها وهو ان ناسا اذا اكله انسان اخر حتى صار جزء
بدن احدهما جزء بدن الاخر فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى
من ان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزء البدنين معا محال فلم يكن الا ان يعاد
واحد منهما ورابعها ان المقصود من البعثة اما الايلام او دفع الالم
او الالتذاذ والاول لا يصلح ان يكون مقصود الحكيم والثاني
باطل ايضا فانه يكفي فيه البقاء على العدم فبقي الثالث لكن ما يحصل لذة
في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص عن الالم والانتقال

يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير صح

ثم نكسوها لحما صح

من الم الى الم انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية واذا كان كذلك كان
رد النفس الى البدن عبثا والجواب انه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان
يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التاويل اما المعارضة الاولى فالجواب
عنها قد تقدم وعن الثانية ان الخلاء جائز وعن الثالثة ان الجزء الاصلي
لاحدهما فاضل للاخر فرده الى الاول اولى وعن الرابعة ما تقدم في باب
الاعراض من اثبات اللذة الحسية اقول القول بان العالم ابدي
لا ينافي القول بالحشر الجسماني لان العالم هو ما سوى الله وليس عدم
ما سوى الله شرطا في القول بالحشر فوله الجنة والنار يكونان في هذا
العالم او في عالم اخر يقال له ليس لاحد وقوف على جميع اجزاء هذا العالم
حتى اذا لم يجد فيه الجنة والنار حكم انه في موضع اخر والحق انا لا نعلم
مكانهما ويمكن ان يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عندها جنة المأوى
يعني عند سدرة المنتهى واما المقصود من البعثة فعند اهل السنة
ليس لافعال الله تعالى غرض وعند المعتزلة البعثة واجبة على الله تعالى
لجزاء المكلفين فليس التعليل بالالم واللذة صحيحا عند احد قال
مسئلة المعاد بمعنى جمع الاجزاء لا يتم الا مع القول باعادة المعدوم
لما مر ان هوية الشخص ليس مجرد الجسم بل لا بد فيها من الاعراض وقد علمت
عند الفرق فلو لم يمكن اعادة المعدوم لامتنعت اعادته من حيث هو هو
اقول عندهم هوية الشخص ليس الا الاجزاء التي لا تنعدم ولا
اجزاء تعتبر بل البنية اما الاعراض فليست معتبرة في الهوية لانها عند
الاشاعرة لا تبقى زمانين مع هوية الشخص باقية وعند المعتزلة نعم معتبر
قال مسئلة لم يثبت بدليل قاطع ان الله تعالى يعدم الاجزاء
ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بايات احدها قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه والهلاك هو الفناء وثانيها قوله تعالى هو الاول

والاخر وانما كان اولا لانه كان موجودا قبل وجود الاجزاء فكذا انما يكون اخرا
اذا كان في زمان موجودا بعد وجودها وثالثها قوله تعالى كما بدانا اول
خلق نعيده بين ان الاعادة كالابتداء وكان الابتداء عن العدم فوجب
ان يكون الاعادة عن العدم ايضا والجواب عن الاول لا نسلم ان الهالك
هو المعدوم بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها
تصير كذلك سلمنا انه المعدوم لكن الاية على هذا التقدير لا يمكن اجراوها
على ظاهرها لان وصفها بكونها هالكة يقتضي ان يكون معدومة في الحال وهو
بالاتفاق باطل فوجب تاويلها وانتم حملتموه على ان مآلها الى الهلاك
ونحن حملناه على انها قابلة للهلاك فلم كان تاويلكم اولى من تاويلنا
وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال هو الاول والاخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان
وعن الثالث ان تشبيه الشيء بغيره لا يقتضي مشابهتهما في كل الامور اقول
قوله الوصف بكون الشيء هالكا يقتضي ان يكون معدوما في الحال ليس بصحيح
لان الحال والاستقبال مشتركان في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع فحمله على
الاستقبال لا يحتاج الى تاويل واما الاول والاخر ان كان بحسب الزمان فلا يصح
في الاخر ان على تقدير الافناء اذا اعاد الخلق واسكنهم الجنة والنار
لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون اخرا مطلقا كما كان اولا فاذن لا بد فيه من تاويل
الا اذا حمل الاول على كونه مبداء لكل شيء والاخر على كونه غاية كل شيء
قال مسئلة سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان
وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار وغيرها في انفسها ممكنة
والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل فكان خبر الصادق عنها مفيدا
للعلم بوجودها اقول ليس في هذه المسئلة موضع بحث قال وعيد
اصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا بد من الجمع بين العمومين

فاما ان يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالاتفاق
او لا يدخل احدهما وهو ايضا باطل او يدخل النار بكبيرته ثم ينتقل الى الجنة
وهو الحق وايضا قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن
فاولئك يدخلون الجنة دليل ثان الخصم يعترف بان المؤمن استحق الثواب
بايمانه فاذا فعل الكبيرة فاستحقاق الاول اما ان يبقى او لا يبقى فان بقي
وجب ايصال الثواب اليه ولا طريق له الا نقله من النار الى الجنة وان لم يبق
فهو محال لوجوه الاول وهو انه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث باولى
من اندفاع الحادث لوجود الباقي الثاني وهو انا لو كانا صدقنا
كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطا بزوال الاستحقاق السابق فلو
كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور اقول هذا اشكال على
نوادر جمع وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا والتحقيق ان الاستحقاق
ليس بجوهر فهو عرض لا يبقى زمانين عند اهل السنة وايضا عندهم
ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق واما عند المعتزلة فالطارئ اولى
بالبقاء لانه اقوى اذ هو مقارن لمؤثره الذي يوجده والباقي وان كان
موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذن الطارئ ينفي السابق ويبقى
هذا على تقدير القول بالاحباط او ينفي منه ما هو مقابل ثم ينفي
وهذا على تقدير القول بالموازنة قال الثالث وهو
انه اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها
خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى
من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية
كان استحقاقاتها متساوية ايضا فاما ان ينتفي مجموع العشرة وهو ظلم
او لا ينتفي شيء منها وهو المطلوب اقول الاستحقاق ليس له عين ثابت
حتى يتصور استحقاق احدى الخمستين من الاخرى وهذا مثل ما يكون لاحد

على غرم عشرة دنانير فادى الغريم خمسة فليس له ان يقول اى الخمستين اديت
لان الخمستين ليستا متميزتين بخلاف انه اذا كان له واحد عند اخر خمسان من دنانير
مطلب احديهما فله ان يقول انها تريدان اسلمها اليك وذلك لكون عينيهما موجودتين

قال الرابع اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة
اجزاء من العقاب فالطارى اما ان يحبط الاول ولا ينحبط كما هو قول ابى على
او يحبط وينحبط كما هو قول ابى هاشم فى الموازنة والاول باطل لانه يصير فعل الطاعة
الى الله لغوا محضا لا يظهر له اثر فى جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثانى باطل لان سبب زوال الاستحقاق الاول
حدوث الاستحقاق الثانى فاذن ما لم يوجد الاستحقاق الثانى لم يزل الاول
واذا وجد الاستحقاق الثانى وزال به الاول استحال ان يزول هذا الاستحقاق
الثانى لانه ليس له مزيل فيصير هذا هو القسم الاول الذى كان مذهبا لابى على
وقد ابطلناه بقى ان يقال كل واحد من الاستحقاقين يزول بالاخر دفعة لكن هذا
محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة
لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين
هذا خلف فهذه وجوه دالة على فساد قولهم فى المحابطة ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع
العقاب اقول لابى على ان يقول الحكم فى الثواب والعقاب للاخير وان الكافر
العاصى اذا اسلم ومات فالاسلام يجب ما قبله وان كان مومنا
واطاع ثم ارتد ومات بطلت طاعاته وصارت لغوا بالاتفاق واما
فى الموازنة فلابى هاشم ان يقول الطاعات والمعاصى مثبتة فى جرائد الكرام
الكاتبين واذا كان كذلك فالطاعات تبطل استحقاق المعاصى والمعاصى
تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور قال دليل ثالث قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا قوله تعالى
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال تعالى انه الامير على الكلمة

اى حال الكلمة فلانه يقتضى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل
على حصول المغفرة قبل التوبة دليل رابع اجمع المسلمون على كونه تعالى
عفوا والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط العذاب المستحق وعند الخصم
ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب فلا يبقى
للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة احتج الخصم بقوله
تعالى ومن يقتل مومنا وبقوله ان الفجار لفى جحيم والجواب سنبين فى اصول
الفقه ان شاء الله تعالى ان صيغ العموم ليست قاطعة فى الاستغراق بل ظاهرة
فيها محتملة للخصوص واذا كان كذلك لم يمكن التمسك بها فى القطع على الوعيد وايضا
فهى معارضات فيه بايات الوعد والطريق الى التوفيق الا ما ذكرناه

اقول العطف على بمعنى مع كما فى قول الشاعر على انى راض بان احمل الهوى
واخلص منه لا على ولا ليا * وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم يعنى
مع ظلمهم واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة
بعد التوبة ليس بواجب فى نفس الامر انما صار واجبا لان الله وعد بذلك وعده
بذلك ووفاه بما وعد وهو المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو
العفو بعينه والتوفيق بين بعض الايات ممكن اما بين الحكم بخلود العامل
فى النار وبين الحكم بخلود المومن فى الجنة اذا كان العامل مومنا فمشكل
منه الا بالتاويل وهو اما بحمل القاتل من لا يؤمن او باخراج المومن عن كونه
مومنا بسبب القتل وحمل الخلود على الزمان الطويل قال مسئلة
اجمعوا على ان عذاب الكافر المعاند دائم اما الكافر الذى بالغ فى الاجتهاد
ولم يصل الى المطلوب فقد زعم الجاحظ والعنبرى انه معذور لقوله تعالى
ما جعل عليكم فى الدين من حرج والباقون ابوه وادعوا فيه الاجماع
البالغ فى الاجتهاد اما يصير واصلا او يبقى باطرا وكلاهما باجيار ومحال
ان يودى الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا

مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لأهل الدين لا للخارجين منه أو الذين
لم يدخلوا فيه **قال** القسم الثالث في الأسماء والأحكام مسألة لا نزاع
في أن الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول
بكل ما علم مجيئه به خلافا للمعتزلة فإنهم جعلوه اسما للطاعات وللسلف فإنهم
قالوا اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان **أقول**
ينبغي أن يراد في قوله بكل ما علم مجيئه به بالضرورة لأن المسائل المختلف
فيها إذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ مجيء الرسول عليه السلام بأحد
طرفيها فليس له أن يكفر مخالفه من مجتهدي أهل القبلة على مخالفته في ذلك ولعل
هذه اللفظة وقع من بعض النسخ فإنه أوردها فيما بعد والمعتزلة لم يجعلوا
الإيمان اسما للطاعات وحدها بل جعلوه اسما للتصديق بالله وبرسوله
وبالكف عن المعاصي فإن من صدق بالله وبرسوله ومات قبل أن يشتغل
بطاعة مات بالإجماع مؤمنا وسيجيء قولهم في أصول الدين **قال**
لنا أن هذه الطاعات لو كانت جزءا من مسمى الإيمان شرعا لكان يتعدد الإيمان
بالطاعة تكثرا وبالمعصية نقصا لكنه باطل لقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وبقوله والذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم وأيضا احتجوا
بأمور أحدها أن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما أمروا إلا
ليعبدوا الله إلى قوله وذلك دين القيمة وذلك يرجع إلى ما تقدم وكان
كلما تقدم هو الدين والدين هو الإسلام لقوله تعالى إن الدين عند الله
الإسلام والإسلام هو الإيمان إذ لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه
لقوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه ولما كان الإيمان
مقبولا علمنا أن الإسلام هو الإيمان وإذا ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات
هو الإيمان وثانيها أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن

لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق غير مؤمن أما أن قاطع الطريق يخزى يوم
القيامة فإن الله تعالى يدخله النار يوم القيامة
لقوله تعالى في حقهم ولهم عذاب النار وكل من أدخل النار فقد أخزي
لقوله تعالى ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وأما قلنا أن المؤمن
لا يخزى لقوله تعالى لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وثالثها أنه لو كان
الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو
الجبت والطاغوت مؤمنا ورابعها قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم
أي صلوتكم والجواب عن الأولين أنا نحمل ذلك على كمال الإيمان ضرورة
التوفيق بين الأدلة وعن الثالث بأنا نخصصه ببعض التصديقات والتخصيص
أهون من النقص وعن الرابع أنا نحمل ذلك على الإيمان بتلك الصلوة لا على
نفس الصلوة **أقول** الإيمان يقع على معان فإنه تارة يدل على الإسلام
بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى قالت الأعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وكذا
الإسلام فإنه تعالى يقول هذا وتارة يقول إن الدين عند الله الإسلام
والإيمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم
إيمانا وما زادهم إلا إيمانا وتسليما وأيضا يا أيها الذين آمنوا آمنوا
بالله ورسوله وتارة لا يزيد ولا ينقص لقوله تعالى إنما المؤمنون
الذين آمنوا بالله ورسوله وإنما يفيد الحصر وإذن التوفيق بين القولين
ممكن من غير احتياج إلى تحمل وقولهم قاطع الطريق ليس بمؤمن إنما قالوه
بمنزلة بين المنزلتين وسيأتي ذكره وفي قوله وما كان الله ليضيع
إيمانكم يمكن أن يحمل الإيمان على الصلوة ولا يلزم منه بطلان القول
بأنه هو التصديق إذا كان الاسم مشتركا **قال** فيه صاحب الكبيرة
عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا

وعند جمهور الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وعند الازارقة مشرك وعند الزيدية كافر النعمة وعند الحسن
البصري منافق لقوله عليه المنافق ثلث اقول هذا الخلاف وقع
بعد رسول الله والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق وراوا عليا عليه
يقتل جمعا من اهل القبلة ويصلي عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق
واحد من هذين الفعلين قطعا وتبرؤا عنه وفي زمان الحسن البصري وقع هذا
البحث بين اهل عصره فتمسك جماعة بان الايمان هو التصديق والمكلف
لا يخلو من ان يكون مصدقا بالله ورسوله او لا يكون والثاني بالاتفاق
كافر والاول مومن والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مومن ودينه اما
ان يغفر له او يشفع فيه النبي عليه او يعذب عذابا منقطعا وهولاء هم
المرجئة والتفضلية وذهب واصل بن عطا وعمرو بن عبيد الى ان صاحب
الكبيرة مخلد في النار للايات الدالة على تخليد عقوبة اهل الكبائر والمومن
لا يخلد في النار فهو ليس بمومن ولا بكافر وهذا هو القول بالمنزلة
بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقة الحسن ولذلك سموا بالمعتزلة وهم
الوعيدية اما القائل بانه مشرك فمعول ذلك لانه يعمل على الله وعلى الغيرة
فصاروا مشركين لمخالفتهم قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا
والحسن حكم بنفاقهم للخبر المذكور قال مسئلة الايمان لا يزيد ولا
ينقص لانه انما كان اسما للتصديق للرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به
وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى الايمان غير قابل للزيادة والنقصان
وعند المعتزلة لما كان اسما لاداء العبادات كان قابلا وعند السلف
لما كان اسما للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك والبحث لغوي ولكل
واحد من الفرق نصوص والتوفيق ان اعمال الاعمال من ثمرات التصديق
فكل ما دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا

الى اصل الايمان وما دل على كونه قابلا لهما فهو مصروف الى الايمان الكامل
اقول المعتزلة قالوا ان اصول الدين خمسة القول بالتوحيد
وبالعدل وبالنبوة وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد
والوعيد ومن لم يقر ببعض منها لم يكن مسلما ومن اقر بذلك واتى بكبيرة
لم يكن مومنا والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الايمان بالله وبصفاته
وبالنبي عليه وبما ورد به مما اتفقت الامة عليه وباليوم الاخر والشيعة
يقولون الايمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة وبالامامة وسبب
الخلاف يختلف اولهم على ما تفرع على ذلك قال اكثر اصحابنا
قالوا انا مومن ان شاء الله لا لقيام الشك اما للتبرك او للصرف الى العاقبة
اقول المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يحتمل الشك ولا الزوال
فقول القائل انا مومن ان شاء الله لا يصح الا عند الشك او خوف الزوال
وما يوهم احدهما لا يجوز ان يقال للتبرك قال الكفر عبارة عن انكار
ما علم بالضرورة مجيء الرسول به فعلى هذا لا نكفر احدا من اهل القبلة
لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا اقول
هذا مبني على ما مضى من حد الايمان وهو اقرب الى الاحتياط من قول
السابقين فان في تكفير المسلمين خطر اقال القسم الرابع في الامامة امامت
مسئلة من الناس من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل بذلك اما القايلون
بوجوبها فمنهم من اوجبها عقلا ومنهم من اوجبها سمعا اما الموجبون
عقلا فمنهم من اوجبها على الله تعالى ومنهم من اوجبها على الخلق والذين
اوجبوها على الله تعالى هم الامامية ثم ذكروا في وجوبها وجوها احدها
ان يكون لطفا في الزجر عن المقبحات العقلية وهو قول الاثنى عشرية
وثانيها ان يكون معلما لمعرفة الله تعالى وهو قول السبعية وثالثها
ان يعلمنا اللغات ويرشدنا الى الاغذية وغيرها من السموم اما الذين

اوجبوها على الخلق لا على الله تعالى وهو قول الجاحظ والكعبي وابي
الحسين البصري اما الذين اوجبوها سمعا فقط فهم جمهور اصحابنا
واكثر المعتزله اما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم
لنا ان نصب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا اما الاول
فلانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه
كان حالهم في الاحتراز عن المفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس واما
واما ان دفع الضرر عن النفس واجب فبالاجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي
وبضرورة العقل عند من يقول به اقول الامامية يقولون نصب الامام
لطف لانه مقرب من الطاعه ومبعد عن المعصية واللطف واجب على الله
اما السبعيه فلا يقولون بوجوب شي على الله ولا بالحسن والقبح العقليين
ولا يعتد بهم في الامامية انما هم يقولون بان التعليم واجب ومعرفة
الله لا تحصل الا بمجموع النظر والتعليم ثم الشخص المتعين للامامة يكون معرفة الله
تعالى موقوفه على معرفته وكل ما يامر هو به فهو واجب وطاعه وكل ما ينهى
عنه معصية وقبيح او محرم وسموهم بالسبعيه لان مذهبهم قالوا الائمة
يكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه
بعضهم وقالوا الائمه يدور زمن على سبعه سبعه كايام الاسبوع والذين
قالوا الامام يعلم الكتاب والاغذيه فهم من الغلاه وليس هذان
الصنفان من الامامية والدليل الذي جاء به المصنف على وجوب الامامة
سمعا فصغراه عقلي من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه وكبراه التي
احالها الى الاجماع اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان يعتمد فيه على قوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وعلى قوله عليه السلام
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى امثال ذلك
ومن الظاهر ان اصحاب النبي عليه السلام بعد وفاته اجمعوا على طاعة امام بعده

فذهب بعضهم الى انه نص عليه على علي عليه السلام وبعضهم قالوا انا نصب اماما
ونصبوا ابا بكر رضي الله عنه وبايعوه جميعا وبايعه علي رضي الله عنه ايضا
ولو لم يكن نصب امام واجبا لما خالفهم من الامة احد في ذلك ثم اجتمعوا على
عمر رضي الله عنه بنص ابي بكر عليه ثم على عثمان بسبب الشورى ثم على علي لاجتماع
اكثر اهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك ان الامام ينصب اما بنص من الذي
قبله واما باختيار اهل الحل والعقد اياه وهذا هو العمدة عند اهل السنه
ولم يذكره المصنف في هذا الكتاب قال مسئله الشيعة جنس تحته
اربعه انواع الامامية والكيسانية والزيدية والغلاه اما الامامية
فالذين اتفق عليهم رايهم ان الامام بعد الرسول عليه السلام علي بن ابي طالب
ثم ولده الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر
الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه
علي النقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضي الله عنهم
اجمعين وقد كان لهم في كل واحد من هذه المراتب خلافات فيقول
القائلون بالنص الجلي على علي بن ابي طالب اتفقوا على انه كان متعينا للامامة
وعن فرقة من الامامية انهم قالوا الامر بعد النبي عليه السلام الى علي بن ابي طالب
يفعل في الامامة ما اختار ان شاء جعلها لنفسه وان شاء ولاها لغيره وزعمت
الكاملية اصحاب ابي كامل معاذ بن الحصين اليهما اي ان الصحابه كفرت
بما لتقهم النص الجلي وان عليا كفر لترك القتال معهم اما الاكثرون فاتفقوا
على انه كان متعينا للامامة وان كان محقا في ترك القتال للتقية ثم اختلفوا
بعد موته فزعمت السبائية اصحاب عبد الله بن سبا انه لم يمت وانه في السموات
وان الرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل الى الارض بعد حين فيعدل
اعداءه فاذا سمع هؤلاء صوت الرعد قالوا عليك السلام يا امير المؤمنين
واما الباقون فقطعوا بموته ثم اختلفوا فمنهم من قال الامام بعده

محمد بن الحنفية وهو قول بعض الكيسانية على ما سيأتي تفصيل قولهم في فصل
مفرد والأكثرون قالوا الإمام بعده الحسن ثم اختلفوا بعد موته
فمنهم من ساق الإمامة الى ولده الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد
ومنهم من ساقها الى ولده عبد الله ثم الى ولده محمد وهو النفس الزكية
ثم الى أخيه ابراهيم والأكثرون ساقوها الى الحسين ثم اختلفوا بعد
قتله فمنهم من ساقها الى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول أكثر الكيسانية
والأكثرون ساقوها الى ولده علي بن الحسين زين العابدين ثم اختلفوا
بعد موته فالزيدية ساقوها الى ولده زيد بن علي كما سيأتي شرح
أقوال الزيدية في فصل مفرد والإمامية ساقوها الى محمد الباقر واختلفوا
بعد موته فمنهم من قال انه لم يمت فينتظرونه ومنهم من قطع بموته
وهم الأكثرون ثم اختلفوا فمنهم من ساقها الى غير ولده وهم فرقتان
أحدهما الذين ساقوها الى محمد بن عبد الله الحسن وهو قول أصحاب
المغيرة بن سعيد العجلي وثانيهما الذين ساقوها الى أبي منصور العجلي
على ما سيأتي شرحها بين الفرقتين في فصل الغلاة أما الذين ساقوها
الى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين أحدهما
الذين قطعوا بانه لم يمت ولن يموت حتى يظهر امره وهو القائم
المهدي ورووا عنه انه قال لو رأيتم رأسي مدهدها عليكم من الجبل فلا
تصدقوا فان صاحبكم صاحب السيف في بعض الأوقات وانه بعدهم وبينهم
ولكن ما عين لهم وقتا للخروج وثانيهما الذين قطعوا بموته وهؤلاء اختلفوا
على أربعة أوجه أحدها الذين زعموا ان جعفرا مات والإمام بعده ويرجع
الى الدنيا فيملأها عدلا كما ملئت جورا وهم الناووسية وثانيها الذين ساقوا
الإمامة الى غير ولده ورابعها الذين جوزوا الأول أما الذين ساقوها
الى ولده فاعلم انه كان له من الأبناء المعتبرين أربعة عبد الله ومحمد واسمعيل

وموسى أما القائلون بامامة عبد الله فيقال لهم الفطحية لان عبد الله كان
أفطح ويقال لهم العمارية لانتمائهم الى واحد من أكابرهم يقال له عمار
وأما القائلون بامامة محمد فيقال لهم الشمطية وأما القائلون بامامة
اسمعيل فهم الاسمعيلية وأما القائلون بامامة موسى فيقال لهم المفضلية
وههنا قول آخر وهو ان الإمامة كانت لاولاده الأربعة وهو قول الفضيلية
أصحاب فضيل بن سويد الطحان أما الذين ساقوا الإمامة من جعفر الى
غير أولاده فقد اختلفوا على خمسة أقوال أحدها الطبرية أصحاب موسى بن
الحسن الطبري زعموا ان الصادق أوصى بالإمامة اليه وثانيها الأفقصية
أصحاب معاذ بن عمران الأفقص العلوي زعموا ان الصادق أوصى بها اليه
ورابعها التيمية أصحاب عبد الله بن سعد التيمي وخامسها الجعفرية أصحاب
أبي جعفر من الكوفة وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة من جعفر الى
ولده وغير ولده فهم اليعفورية أصحاب يعفور فانهم جوزوا كلا الأمرين
ثم اختلف القائلون بامامة موسى بن جعفر بعد موته فمنهم من توقف
في موته وقال لا أدري مات أو لم يمت فيقال لهم الممطورية لان يونس بن عبد الرحمن
وهو من علماء الشيعة قال لهم ما أنتم الا كلاب ممطورة ومنهم من قطع
بانه لم يمت وانه حي ثم اختلفوا فزعم الأشترية أصحاب محمد بن أشتر ان موسى
حي لم يمت ولا يموت الى الوقت المعلوم وانه أوصى بالإمامة وزعمت القرطبية
ان موسى أوصى بها اليه وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها الى ولده محمد بن
موسى والأكثرون ساقوها الى ولده علي بن موسى الرضا ثم القائلون بامامته
اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بامامة ولده محمد التقي لصغره وعدم
علمه في ذلك الوقت فانه لما مات الرضا كان سن التقي أربعة ومنهم من قال
بامامته وأما الأكثرون فقالوا بامامته ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد
ان علمه الله تعالى فيه العلوم بكل الأنواع أصوله وفروعه وان كان صغيرا

كما في حق عيسى عليه وقال الحرون انه كان اماما على معنى ان الاولاد دون سائر
الناس ولكن لا يجوز ان يكون اماما في الصلوة ومفتيا في الحوادث
وانما المفتي كان بعض اصحابه الى ان صار بالغا ثم القائلون بامامة النقي
اختلفوا بعد موته فمنهم من ساقها الى ولد موسى والاكثرون ساقوها
الى علي النقي ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم انه حي وهو المنتظر
ومنهم من ساقها الى ولده جعفر والاكثرون ساقوها الى ولده الحسن
العسكري ثم اختلفوا بعد موت الحسن على اثني عشر قولا الاول
انه لم يمت لانه لو مات وليس له ولد ظاهر لخلا الزمان عن الامام المعصوم
وانه غير جائز الثاني انه مات لكن يحيى وهو المعنى بكونه قائما اي يقوم
بعد الثالث انه مات ولا يحيى لكنه اوصى بالامامة الى اخيه جعفر الرابع
انه اوصى بها الى اخيه محمد الخامس انه لما مات من غير عقب علمنا انه ما كان
اماما وان الامام كان جعفرا السادس بل ظهر ان الامام كان محمد لان جعفر
كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا في الحقيقة فتعين محمد للامامة
السابع ان الحسن خلف ابنا ولد قبل موته بسنتين اسمه محمد لكنه استتر
خوفا من عمه جعفر وغيره من الاعداء وهو المنتظر الثامن ان له ابنا
ولد بعد موته بثمانية اشهر التاسع لما مات الامام ولا ولد له ولا اخوة
الامامة منه الى غيره بقي الزمان خاليا عن الامام وارتفعت التكاليف
العاشر يجوز ان يكون الامام من نسل اخر غير من العلوية الحادي عشر
لما لم يجز انتقال الامامة من ذلك النسل الى نسل اخر ولا يجوز خلو الزمان
عن الامام علمنا انه بقي من نسله ابن وان كنا لا نعرفه بعينه فنحن على ولايته
الى ان يظهر الثاني عشر امر الامامة معلوم الى علي الرضا وبعده مختلف
فنتوقف في الكل واعلم ان هذا الاختلاف العظيم من ادل الدلائل على عدم
النص الجلي المتفق عليه على هؤلاء الاثني عشر اقول هذه اختلافات رويت

عن الشيعة القائلين بامامة علي والكثرة منها لم يوجد له اثر غير المكتوب في كتب غير
معتمد عليها والنص الجلي لا يقولون به في غير علي فان النص من رسول الله
على علي عند الامامية كان جليا في مثل قوله عليه السلم من كنت مولاه
فعلي مولاه وعند الزيدية كان خفيا لانه محتاج الى ضم مقدمات اليه يدل الجميع
على امامته والنصوص من كل امام من الاثني عشر على من بعده عندهم
معلوم ولا يعتبر الجلاء والخفاء فيها والكلام على ما في هذا الفصل لانه نقل
مجرد نقله من الكتب وقد رايت رسالة لبعض النوبختيين من قدماء الشيعة
انه ذكر فيه ان المشهور ان الامة تفترق نيفا وسبعين فرقة والشيعة قد افترقوا
هذا القدر فضلا عن غيرهم فذكر من الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثني عشر
فرقة ومن الامامية اربعا وثلثين فرقة ومن الغلاة ثماني فرق ومن الباطنية
ثماني او تسع فرق لكن بعضها خارجون عن الاسلام كالغلاة وبعض
الباطنية والله اعلم بحقيقة الحال قال فصل في شرح فرق الكيسانية
هم اصحاب كيسان مولى امير المومنين علي عليه السلم اعتقدوا فيه الاعتقاد
العظيم وانه اخذ علم التاويل والباطن والافاق والانفس عن ابن الحنفية
وانتهى الامر بهم الى رفض الشرايع وانكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ
وكان المختار بن ابي عبيد الثقفي الكوفي القائم بثار الحسين عليه خارجيا اولا
وزبيريا ثانيا وشيعيا ثالثا وكيسانيا رابعا وقال ان عليا كان يسمي المختار
كيسان فهذه الفرقة يقال لها الكيسانية وهم المتفقون على امامة محمد ابن الحنفية
ثم اختلفوا فذهب الحيانية اصحاب حيان بن زيد السراج الى انه كان اماما
بعد علي بن ابي طالب واحتجوا عليه بان عليا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال
له اطعن بها طعن ابيك تحمد لا خير في الحرب اذا لم توقد وهذا يدل
على ان عليا اقامه مقام نفسه وهو يوجب الامامة والاكثرون منهم
اثبتوا امامته بعد قتل الحسين رضي الله عنه واحتجوا عليه بوجوه الاول

ان الحسين لما عزم على الكوفه اوصى بالامامة اليه الثاني الذي ينفي من ولد الحسين
وهو زين العابدين كان صبيا ولم يكن اهلا للامامة فتعين محمد لها ثم ان المختار دعا
الناس الى ابن الحنفيه وزعم انه من دعاته ثم تنبى فلما عرف محمد ذلك تبرا منه ثم ان
مصعب بن الزبير لما قتل المختار استولى على خراسان والعراق والحجاز والتمس عبد الله
ابن الزبير دعا ابن الحنفيه الى طاعته فهرب منه الى عبد الملك بن مروان وكره
عبد الملك كونه بالشام وامره بالرجوع الى اليمن فخرج الى اليمن فمات في طريقه
ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال انه حي في جبل رضوى وانه بين اسد ونمر يحفظانه
وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل ويعود بعد الغيبة فيملا الارض
عدلا كما ملئت جورا وهو المهدي المنتظر وانما عوقب بالحبس هناك لخروجه الى عبد
الملك بن مروان وقبله الى يزيد بن معاوية وهذا هو قول الكربية اتباع ابي كرب
الضرير وكان السيد الحميري على هذا المذهب وهو يقول الا قل للوصي فدتك نفسي
اطلت بذلك الجبل المقاما في ابيات ومنهم من اقر بموته واختلفوا على قولين
الاول الذين ساقوها الى ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفيه وهم الاكثرون
من الكيسانيه وزعموا ان محمدا افضى اليه الاسرار من علم التاويل والباطن
واختلفوا بعد موت ابي هاشم على سبعة اوجه الاول الامام بعده زين العابدين
الثاني ان ابا هاشم مات منصرفا من الشام بارض الشراه واوصى بالامامة
الى علي بن عبد الله بن عباس ثم اوصى علي الى ابنه محمد واوصى محمد الى ابنه
ابرهيم المقتول بحران ثم ان القائلين بهذه المقالة اظهروا بخراسان ودعوا
الناس اليها فقتلها ابو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس الى ابرهيم ولما قتل
مروان بن محمد انتقلت الدعوة اليه اخذه وحبسه فتحيرت الشيعة فقال لهم قحطبة
ابن موسى وهو احد نقباء الدعوة لبني العباس ابرهيم الامام في حبس مروان
جعلت له اني من يكلمني فقال الى ابن الحارثيه واراد اخاه ابا العباس السفاح
وقال ان ابا مسلم حين كان كتبنا واقتبس من دعاتهم علومهم على ان تلك

ساقوا الامامة بعد الحسين الى زين العابدين الثاني الذين ...

العلوم مستودعة في اهل البيت وكان يطلب المستقر به فبعث الى الصادق اني قد
دعوت الناس عن موالاة بني امية الى موالاة اهل البيت فان رغبت فيها فلا
مزيد عليك فكتب اليه الصادق ما انت من رجالي ولا الزمان زماني فمال الى بني
العباس الثالث ان ابا هاشم اوصى بالامامة الى ابن اخيه الحسن بن علي بن محمد
الحنفيه فلما هلك الحسن اوصى بالامامة الى ابنه علي بن الحسن فهلك ولم يخلف
فرجعوا عنه الى الوقوف على ابن الحنفيه وهم اصحاب عبد الكريم بن عمر البزار
الرابع لا بل اوصى الى بيان بن سمعان الهندي الغالي الخامس لا بل اوصى
الى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي السادس لا بل اوصى الى عبد الله بن معاوية
بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب فهذه الاختلافات الكثيرة تحكمات محضة لا دليل
فيها اقول في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك مما رواه اصحاب
التواريخ بالاختلاف بينهم اما ما قالوا ان زين العابدين بعد الحسين كان صبيا
فليس كذلك لانه كان ابن ثلث وعشرين سنه وانما [illegible] لانه كان
مريضا وكان الحسن ابن اخيه على ايضا وكان [illegible]
وموت ابن الحنفيه في طريق اليمن الطائفه نظرا لا [illegible]
وقال اصحابه انه غاب بجبل رضوى وقال ال [illegible]

الا ان الائمة من قريش ولاة الحق
على والثلثة من بنيه هم الاسباط ليس بهم خفاء ... كان وبر
وسبط غيبته كربلاء وسبط لا يذوق الارض عدلا امام الجيش يقدمه اللواء
تواري لا يرى فيهم زمانا برضوى عنده عسل وماء

ثم ان السيد الحميري
رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال تجعفرت باسم الله والله اكبر
وايقنت ان الله يعفو ويغفر في ابيات وحوله ظهر اصحاب الدعوة
العباسية بخراسان وقتلها ابو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق
كلها بخلاف ما رووه وهو ان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كاتبهم

وامينهم واصله كان من اصبهان فلما ظهرت دعوتهم عزوا والتمسوا امرا بعثه
بنو العباس الى خراسان جعلوه كبير اهل الدعوة وخرج وجرى ما جرى
وبعثه ابو سلمه نايبا له الى العراق وهو كان يميل الى التشيع فبعث الى
الصادق فقال له الصادق ما انت من رجالي ولا الزمان زماني وقتله ابو مسلم
لذلك وبالجملة انقطعت الكيسانيه ولم يبق منهم بعد ذلك العصر احد ح

قال فصل في شرح فرق الزيدية فالذي يجمعهم ان الامام بعد الرسول
عليه علي بن ابي طالب بالنص الخفي ثم الحسن ثم الحسين ثم كل فاطمي مستجمع لشرايط
الامامة دعا الخلق الى نفسه شاهرا سيفه على الظلمة واختلفوا فقال
بعضهم الرسول نص على علي والحسن والحسين والاخرون ان الرسول
نص على علي وهو نص على الحسن والحسن على الحسين ثم فرقهم ثلثة
الجارودية اصحاب ابي جارود بن زياد بن منقذ العبدي زعم ان الرسول
عليه السلم نص على علي بالوصف دون التسمية والناس قصروا حيث
لم يتعرفوا الوصف وانما نصبوا ابا بكر باختيارهم فصاروا كفارا السليمانية
اصحاب سليمان بن جرير زعموا ان البيعة طريق الامامة وانعقدت امامة الشيخين
بالبيعة امرا اجتهاديا ثم تارة يصوبون في ذلك الاجتهاد وتارة يخطئونه
لكنهم يقولون الخطاء فيه لا يبلغ الفسق وطعنوا في عثمان وكفروه وكفروا
عايشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم عليا رضع والصالحية
اصحاب الحسن بن صالح بن حي الفقيه كان يثبت امامة ابي بكر وعمر وتفضيل
علي بن ابي طالب على ساير الصحابة الا انه توقف في عثمان وقال اذا سمعنا
ما ورد في حقه من الفضايل اعتقدنا ايمانه واذا راينا احداثه التي نقمت
عليه وجب الحكم بفسقه فتحيرنا في امره وفوضناه الى الله تعالى وقول
هولاء في الاصول قريب من مذهب المعتزلة اقول شرايط الامامة
عند الزيدية خمسة اولها ان يكون من احد البطنين اعني من بني الحسن

او من بني الحسين وثانيها ان يكون شجاعا لئلا يهرب في الحرب وثالثها ان يكون
عالما ليفتي الناس في الشرع ورابعها ان يكون ورعا لئلا يتلف مال بيت
المال وخامسها ان يخرج على الظلمة شاهرا سيفه ويدعوا الى الحق فكان
الامام عليا بالنص الخفي ثم الحسن والحسين لقوله عليه السلم الحسن والحسين امامان
قاما او قعدا اي خرجا او لم يخرجا ولم يكن زين العابدين اماما لانه ما خرج
وكان ابنه زيد اماما وهم ينتسبون اليه وسمى الامامية بعده روافض
لانهم رفضوا زيدا حتى قتل وهم في الاصول معتزليون وفي الفروع حنفيون
الا في مسايل معدودة قال فصل في الاشارة الى عمدة مذهب
الامامية مدار مقالتهم في الاستدلال على قاعدة والجواب عن كلمات
خصومهم على قاعدة اخرى اما الاول لان الامامة لطف لانا نعلم بالضرورة
بعد استقراء العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبايح
كان امتناعهم عنها اكثر من الغلب واللطف يجري مجرى التمكين وازالة المفسدة
ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة ايضا واجبة وبنوا على
هذا لانه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم والمعصوم لا يقول
الا الحق وكان الاجماع كاشفا عن قول المعصوم الذي هو حق وكان الاجماع
حجة فظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصدق الرسول
وبنوا امامة علي بن ابي طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حجية الاجماع
بيانه ان العقل لما دل على ان الامام واجب العصمة وكل من قال بذلك
قال انه علي بن ابي طالب وذلك معلوم بالضرورة بعد الاستقراء من دين محمد
عليه السلم فلو قلنا بان الامام غير علي كان ذلك خرقا للاجماع وبهذا
اثبتوا امامة ساير ائمتهم فاثبتوا وجود محمد بن الحسن وغيبته وامامته
قالوا لان وجود هذا الشخص وبقاءه في هذه المدة الطويلة ممكن والله
قادر على الممكن وثبت امتناع خلو الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال

عصمة الامام وقالوا لو امكان صدور القبيح عن الخلق محوج لهم الى الامام فلو كان هذا
فوجود الامام لافتقر هو الى امام آخر ولزم التسلسل فنقول ان الاجماع على وجه

منك قال انه هذا فلو كان غيره لعقدح ذلك في الاجماع لا نقال اليس قد تقدم
بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الائمة فكيف يدعون اجماع الكل
على هذا المذهب وان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون
في هذا المذهب لانا نجيب عن الاول بان القائلين بغير هذا المذهب انقرضوا
فلو كان قولهم حقا لكان اهل الزمان مع اجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين
على الخطاء وانه غير جائز واما خلاف الاسماعيلية فغير قادح لما بينا ان الامام
يجب ان يكون معصوما وهم فساق بل كفرة لقدحهم في الشرع وقولهم بقدم
العالم فهذا غاية تقرير مذهبهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو ان عليا
واولاده لو كانوا ائمة فلم لم يشتغلوا بالامامة وما حاربوا الظلمة لاجلها
فعند هذا قررت الشيعة قاعدة اخرى وهي القول بجواز التقية قياسا على
جواز اختفاء النبي عليه السلام في الغار وظهر ان اعتمادهم في مذهبهم اما في الاستدلال
فعلى وجوب الامامة عقلا واما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقية فان صح
كلامهم في هاتين المقدمتين فالدست لهم والا فلا واما تمسكهم بالنصوص
من القرآن والاخبار فذلك مما شاركهم الزيدية فيه واما رواية النص الجلي
فالاذكياء منهم معترفون بانه لا يجوز ادعاء التواتر فيها حتى ان الشريف
المرتضى وهو اجل الامامية قدرا واكثرهم علما وفكرا ونظرا دون في كتاب
الشافي عن ابي جعفر بن قبة ان السامعين لهذا النص كانوا قليلين والاعتراض
لا نسلم وجوب الامامة ولا نسلم كونه لطفا فوجه الخلق اذا كان لهم رئيس
قاهر فالامر كذا وكذا قلنا لو كانت القضاة والامراء كلهم معصومين لكان
اللطف اتم ثم سلمنا وجوب ذلك فلما لم يجب ذلك بالاتفاق علمنا ان ذلك اما
لان في نصب الامراء والقضاة المعصومين في كل محلة وان حصلت المنفعة المذكورة
الا ان هناك مفسدة خفية استاثر الله تعالى بعلمها او لان في ذلك وان كان
لطفا محضا خاليا عن شوائب المفاسد لكن اللطف غير واجب على الله وان

فالقول في الامام الاعظم مثله وهذه النكتة ههنا كافية والاستقصاء مذكور
في كتبنا المطولة سلمنا وجوب الامامة فلا نسلم ان الاجماع حجة قوله الاجماع
يكشف عن قول المعصوم قلنا تعني به الاجماع الاجماع الذي لا يعرف له
مخالفا او الذي يعرف انه لا مخالف له والاول ممنوع لان عدم علمنا بالمخالف
لا يدل على عدمه والثاني مسلم لكن لا نسلم انه لا يمكننا العلم بالاجماع على هذا
الوجه من الذي يمكنه القطع بانه ليس في اقصى المشرق والمغرب احد مخالف لهذه
المسئلة لا يقال انه يمكننا ان نعلم انه لا مخالف لان العبرة بالعلماء لا بالعوام
والعلماء من اهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا ان نعرف اقوالهم وان ما اراده
نفى الى سد باب الاجماع وانتم لا تقولون به لانا نجيب عن الاول انا لا نسلم ان
العلماء من اهل كل عصر معروفون في العالم لان اهل المغرب لا خبر عندهم من علماء
المشرق وبالعكس وان الامام المعصوم اجل الائمة وافضلهم مع انه غير معروف
في العالم وان العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم في كل واحد منهم انه ما عاش
بلثمانية سنة واكثر وانه ليس ولد الحسن العسكري بل نعلم اباءه وجده وحينئذ
نقول لو صح ما ذكرتموه لكان ذلك من اقوى الدلائل على نفي امامكم لانا نقول
لو كان لكان مشهورا فيما بين الناس واذ ليس بمشهور فهو ليس بموجود لانا نقول
انه معروف ولكنه مجهول النسب والعمر لانا نقول لو جاز خفاء ذلك لجاز ايضا
خفاء قوله ومذهبه اذ ليس تجويز احدهما بابعد من تجويز الاخر وعن الثاني
انما انا نعترف بامكان الاجماع حيث يكون العلماء قليلين نحو بهم بلد واما
الآن فلا ندري فلعل في اهل العالم من يزعم ان ابا بكر واجب العصمة او يدعي
ذلك في انسان اخر واذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع سلمنا ان الاجماع
يكشف عن قول المعصوم لكن قول المعصوم متى يكون حجة مطلقا ام عند علم
التعيين الاول ممنوع بالاتفاق بيننا وبينكم والثاني مسلم لكنه لا يدل
على ان القرآن المجمع عليه حجة لاحتمال ان الامام وافق على ذلك تقية وخوفا

وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالاجماع سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض
بانه لو كان اماما لاظهر الطلب كما اظهره علي رضي مع معاوية وكما اظهره
الحسين رضي مع يزيد حتى آل الامر الى قلة المبالاة بالقتل ولان عبد
الرحمن بن عوف لما بايع يوم الشورى عليا على كتاب الله وسنة رسوله
وسيرة الشيخين لم يرض علي بالتزام سيرة الشيخين وترك الامامة لذلك مع انه
كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وان كان نوى غير ظاهره فان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
فمن لا يرضى بهذا القدر كيف يقال انه رضي بالكفر للتقية وتمام الكلام مذكور
في النهاية ولنختم هذا الكتاب بما حكي عن سليمان بن جرير الزيدي انه قال ان ائمة
الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظهر معهما احد عليهم اما الاولى القول
بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروه
قالوا بدا لله تعالى فيه قال زرارة بن اعين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات
ظهور الامام

فتلك امارات تجيء لوقتها ... وما لك عما قدر الله مذهب
ولولا البدا سميته غير فائت ... ونعت البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان ثم تصرف ... وكان كنار دهرها تتلهب
وكان كضوء مشرق بطبيعة ... والله عن ذكر الطبائع يرغب

والثاني التقية فكلما ارادوا شيئا تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطأ واظهر لهم
بطلانه قالوا انما قلناه تقية اقول انهم لا يقولون بالبداء وانما القول
به ما كان الا في رواية رووه عن جعفر الصادق انه جعل اسماعيل القائم مقامه
بعده فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى فسئل عن ذلك
فقال بدا لله في امر اسماعيل وهذه رواية وعندهم ان الخبر الواحد لا يوجب علما
ولا عملا واما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه فيظهر
ما لا يرجع بفساد في امر عظيم ديني اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها
والمصنف اقتصر في باب الامامة على ايراد اقوال بعض الشيعة ولم يورد

اقوال الغلاة ولا الباطنية ولم يورد اقوال الخوارج ولا اقوال اهل السنة
والجماعة ولما التزمنا بتلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام
حامدين لله ومصلين على نبيه واله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلمنا
مما لا يرضى الله تعالى به ، وفرغ من تحريره مولانا المعظم الصاحب الاعظم
سلطان فضلاء العالم نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد سلطان الحكماء وارث
الانبياء والمرسلين اعلى الله قدره ومتع المسلمين بطول بقائه في السابع عشر من صفر
سنة تسع وستين وستمائة ، وفرغ من تحريره اضعف عباد الله
الضعيف الداعي لكافة المسلمين الحسن بن الحسن البرندي
سلخ ، يوم العشرين من جمادى الاولى التاريخ المذكور
عفا الله عنه وستر عيوبه

بحث ـــ الامام الاكبر الزاهد العالم الشيخ نور الملة والدين
[illegible] جامع [illegible] العلما والافاضل محي الحكما [illegible] الاكابر
[illegible] واهل الطريقة [illegible] على [illegible]
[illegible] على هذا الكتاب عن رواية على [illegible]
[illegible] و [illegible] مواضع الاسولة والاجوبة [illegible]
[illegible] في [illegible] الحق [illegible]
[illegible] في [illegible]
[illegible] محمد بن محمد [illegible] الطوسي [illegible]
اواسط [illegible] سنة [illegible] [illegible] والحمد [illegible]

ز دین و دنیا نسخه ای فریاد هم بیدلان ز عشقت ای آرام جان چون بلبلی بر خاک من

يجب ان نعلم ان الفلاسفة ما جعلوا الامكان مؤثرا في شيء بل قالوا العقل الاول باعتبار كونه ممكنا يصير
علة للفلك الاقصى بل باعتبار كونه موجودا ممكنا يصير علة للعقل الثاني ولا امتناع في كون
الامر العدمي جزءا من العلة الناقصة او شرطا لها واذا كان مرادهم ذلك كان ما ذكره الامام غير وارد
عليهم هذا وان سلمنا كون الامكان عدميا واما ان كان موجودا فلا يدفع القدح فعاد الى
الدليل فنقول لم لا يجوز ان يكون موجودا ممكنا قوله لانه يلزم التسلسل قلت لا نسلم ولم لا يجوز
ان يقال امكان الامكان ليس زائدا عليه بل نفسه وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يكون الامكان موجودا ممكنا ويكون علته غير واجب الوجود قوله لان ما عدا الواجب اما معلول او
معلول له ولا معلول ولا معلول لانه يجوز ان يكون علة [illegible] قلنا لا نسلم فان العقل الاول معلول الواجب
الوجود والامكان معلول له وعلة للامكان عند ما [illegible] الامكان [illegible] قلنا
لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون امكان كل ما هو [illegible] الامكان على [illegible] المعلول
سلمناه لكن لم لا يلزم من كون امكان العقل علة للفلك الاقصى كون امكانه علة لوجود نفسه
وهذا الدليل على [illegible] دعوى [illegible] فان [illegible] المتأخرين [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible] والفلك الواحد [illegible] الى [illegible]
يلزم اسناد الكثرة الى الواحد [illegible] قلنا لا نسلم لانهم جعلوا الامكان علة لهذا
المجموع ولم لا يجوز ان يقال انهم جعلوا الامكان علة للمادة الفلكية ثم تلك المادة مع ذلك
الامكان يصير علة للصورة الجسمية ولا امتناع في ان يكون القابل ليس جزءا من العلة
الموجبة اذ لا نسلم ان كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا لان الفاعل هو المجموع و
القابل [illegible] المركب من المادة والصورة او منهما [illegible] ذلك الامكان يصير علة للصورة
النوعية الفلكية ثم ان تلك الصورة النوعية بعدها او مع ما يتبع عليها يصير علة لما يليها
من الاعراض على الترتيب الذي ذكرنا [illegible] الاوجه ما ذكرنا ثم لم لا نسلم انه ليس كذلك لا بد وان
والله اعلم



[illegible]

١٨٩ [illegible]

[illegible]

[illegible]